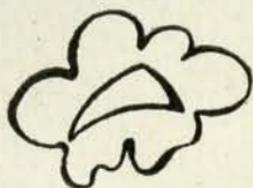
RUDOLF STEINER

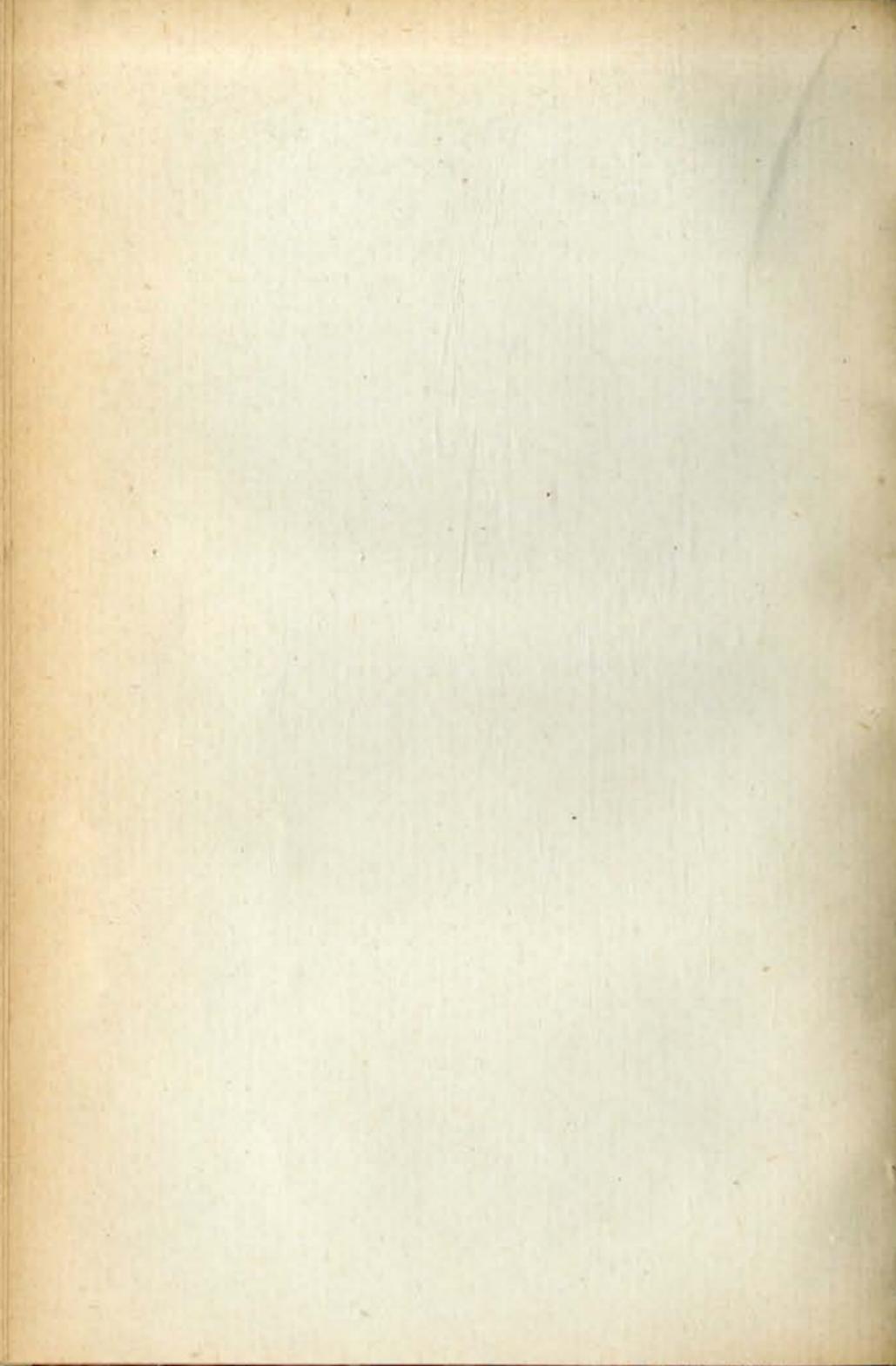
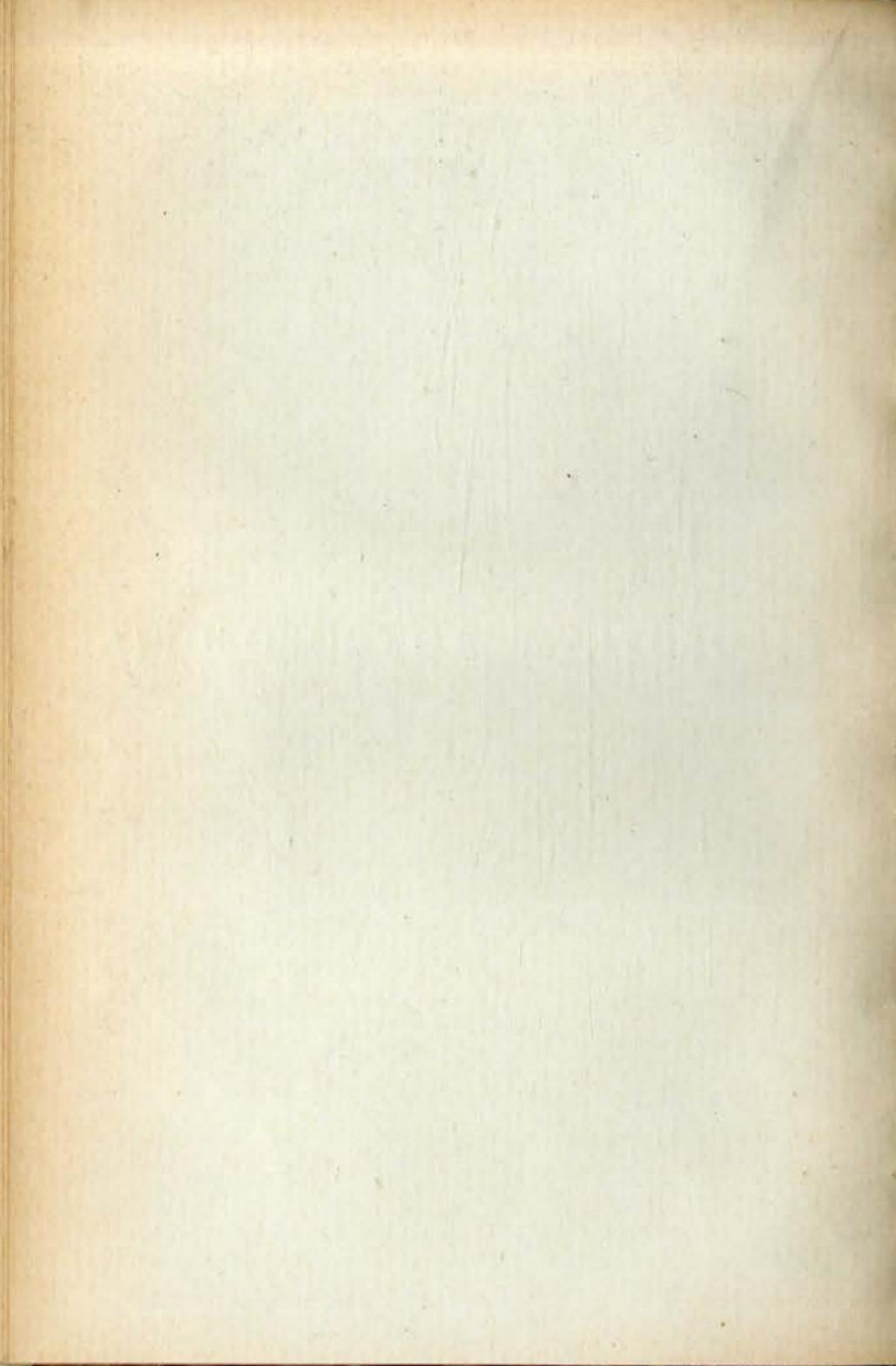
FILOSOFIA E ANTROPOSOFIA

"LA PRORA" - MILANO
Via R. Boscovich, 28-30

Titolo originale:
Philosophie und Anthroposophie

*

Traduzione dal tedesco di
LINA SCHWARZ

Tip. L. Memo (Milano) 1938-XVI

INDICE

FILOSOFIA E ANTROPOSOFIA

AVVERTENZA

Le considerazioni contenute in Filosofia e Antroposofia *riproducono, in sostanza, una conferenza da me tenuta nel 1908 a Stoccarda. Per antroposofia intendo un'indagine scientifica del mondo spirituale, che rileva tanto l'unilateralità della sola scienza naturale, quanto quella del solito misticismo, e sviluppa nell'anima che aspira alla conoscenza, prima ch'essa tenti di penetrare nel mondo soprasensibile, le forze che non sono ancora attive nella coscienza abituale e nella scienza ordinaria e che dànno la possibilità di una tale penetrazione.*

In genere, dalla filosofia « ufficiale » una tale scienza dello spirito è ritenuta cosa da dilettanti. Con la presente breve esposizione dell'evoluzione della filosofia, cercherò di mostrare che questo rimprovero è affatto ingiustificato, e può essere sollevato soltanto perchè la speculazione filosofica contempo-

ranea si è smarrita per false vie, e non può, finchè non le abbia abbandonate, riconoscere che i suoi veri punti di partenza esigono ch' essa segua invece quel cammino che in ultimo conduce all'antroposofia.

RUDOLF STEINER

Una vita psichica sanamente sviluppata urta, per naturale necessità, contro due scogli di cui deve vincere la resistenza se, nel gran mare della vita, non vuole andare alla deriva come una barca senza timone in balìa delle onde. Questo andare alla deriva porta infine l'uomo a un'incertezza interiore e, in un modo o nell'altro, alla rovina; oppure gli toglie la possibilità d'inserirsi nell'ordinamento del mondo in modo conforme alle vere leggi della vita, così ch'egli diviene un ostacolo per quell'ordine, invece che un fattore di progresso.

Una delle forze per cui l'uomo acquista la possibilità di sentirsi interiormente sicuro nello svolgimento della vita e d' inserirvisi in modo rispondente al suo vero essere è la conoscenza che, nei riguardi dell'uomo, deve diventare autoconoscenza.

L' impulso all' autoconoscenza è in ogni

uomo; può restare più o meno inconscio, ma è sempre presente. Può manifestarsi in sentimenti indistinti che a guisa di ondate salgono alla coscienza dalle profondità dell'anima e si fanno sentire come vita non appagata. Spesso questi sentimenti si interpretano erroneamente e se ne cerca il compenso in circostanze esteriori; spesso dànno come un senso di apprensione di cui pure ci sfugge l' essenza. Chi riuscisse a superare quest'apprensione vedrebbe che, non mezzi esteriori, ma solo una conoscenza radicale dell'essere umano può portarvi rimedio. La conquista di una tale conoscenza radicale esige però che, nell'urto contro i due ostacoli a cui la conoscenza è condotta quando vuol divenire conoscenza dell'essere umano, si avverta davvero una resistenza. In sostanza, quei due ostacoli, costituiti da miraggi ingannevoli ma tali che l'uomo non può progredire nella sua vita conoscitiva prima d'averli riconosciuti nella loro vera essenza, sono la scienza naturale e il misticismo. Entrambi s'incontrano naturalmente sul cammino della vita umana; e con entrambi, perchè possano avvantaggiarlo, l' uomo deve

fare le proprie esperienze interiori. Dal fatto ch'egli sviluppi la forza d'arrivare a queste due forme della conoscenza, senza però arrestarsi nè all'una nè all'altra, dipende il suo riuscire o no a conquistarsi la conoscenza dell' essere umano. Nel raggiungerle, egli deve essersi conservata tanta indipendenza da dirsi che nessuna delle due può portarlo a ciò cui la sua anima anela d'arrivare; ma, per riconoscerlo, egli deve aver prima sperimentato interiormente l'una e l'altra forma nel suo valore conoscitivo. Non deve temere di sperimentare davvero la loro essenza per riconoscere, in virtù di questa esperienza, che entrambe vanno superate per esser rese feconde. Occorre cercare l'*accesso* ad ambedue, poichè solo dopo averle realmente trovate si scopre la *via per uscirne*.

Chi, senza pregiudizî interiori, osservi il nostro modo di conoscere la natura, scorgerà come sia illusorio credere che con esso si afferri la realtà vera. Nel sano sentire la propria realtà umana si fa una ben determinata esperienza, e la si fa tanto più quanto più si cerca d'estendere la scienza naturale alla comprensione dell' essere umano. A questa

scienza l'uomo, quale essere naturale, appare come una confluenza delle forze della natura. Penetrare la struttura dell'essere umano alla stregua dei modi d'azione che si sono scoperti nei regni della natura, può diventare un ideale conoscitivo; un ideale che, nei riguardi della vera scienza naturale, è giustificato. Per quanto lontano possa apparire il tempo in cui si arriverà a conoscere come si formi, secondo leggi naturali, la meravigliosa struttura dell'organismo umano, il tendere a tale conoscenza, come fine ideale della scienza naturale, ha il suo valore. Ma, accanto a questo ideale giustificato, è pure indispensabile che un sano sentimento della realtà ci porti a *sperimentare* come ciò che la scienza naturale pone davanti all' uomo diventi sempre più estraneo alla realtà che viviamo interiormente. E quanto più la scienza si perfezionerà, tanto più quel ch'essa avrà da presentare all'uomo che anela alla conoscenza sarà estraneo alla vita interiore. Secondo il suo giustificato ideale, essa *deve* presentarci fatti sostanziali, materiali. Un' esperienza spassionata deve finire con l' urtarsi allo scoglio che spinse Du Bois-

Reymond a dire, nella sua celebre conferenza sopra i *Limiti della scienza naturale*: « La conoscenza umana non potrà mai afferrare nel mondo ciò che infesta lo spazio come materia ». Ed è sana un'esperienza interiore che, pur cercando con tutte le forze adatte la conoscenza della natura, senta al tempo stesso che così facendo non si *avvicina* alla vera realtà, ma se ne *allontana.* Dobbiamo sperimentare ciò di fronte ai *risultati* della scienza naturale; dobbiamo riconoscere ch'essi non si palesano all'intendimento, al sentimento. E allora arriveremo a dirci: « Non è affatto vero che l' uomo aspiri alla scienza naturale per avvicinarsi alla *realtà*; lo crede, da prima, nella sua coscienza; ma l'inconscia causa prima di quest'aspirazione deve avere un tutt'altro significato. Avrà certo un qualche significato per la vita umana, e dobbiamo cercare quale sia. Ma la conoscenza della realtà vera non può essere una scienza naturale ». Questo riconoscimento può divenire un punto di svolta della vita dell'anima. Riconosciamo, per intima esperienza, che la scienza naturale si è dovuta perseguire, ma riconosciamo altresì ch'essa

non può dare quel che ce ne ripromettevamo nella nostra fervente ricerca. Una penetrazione vera e vissuta nei fenomeni della natura finisce col portare l'uomo a questa conclusione. Allora egli cessa di credere che la conoscenza dell'essere umano possa mai venirgli da una, per quanto perfetta, elaborazione della scienza naturale. Chi non è giunto a riconoscere ciò, chi spera ancora, come in un ideale, che le scienze naturali giungano ad illuminare l' uomo intorno alla sua propria essenza, non è ancora penetrato abbastanza a fondo nelle esperienze che si possono fare a mezzo di esse.

Questo è uno degli scogli contro cui urta l' aspirazione alla conoscenza dell' essere umano. Molti pensatori hanno sentito l'urto e si sono rivolti dall'altro lato, all'approfondimento mistico nel proprio sè. Anche in questa direzione si può, per un certo tempo, procedere, animati dalla fede di sperimentare direttamente nel proprio intimo la piena realtà. Si può credere di sperimentare, per dir così, un'unione con la fonte primordiale dell' essere; se però si prosegue abbastanza con quest'esperienza, e se si distruggono le

forze dell'illusione, si scorge che l'esperienza intima, per quanto profondamente si cerchi d'immergersi in essa, resta pure *impotente* di fronte alla realtà. Per quanto fortemente si sia creduto — tentati da questa o quella circostanza — di afferrare l'essere, alla fine l'esperienza interiore ci si mostra come un *effetto* qualsiasi di una realtà ignota, ma non certo come qualcosa che sia in caso di afferrare e trattenere la piena realtà. Il mistico, che cammina su questa via, s'accorge d'aver abbandonato, con la sua vita interiore, la vera realtà ch'egli cerca, e di non poter più accostarsi ad essa. Se l'indagatore della natura arriva a un mondo esteriore che non si lascia afferrare con l'interiorità, il mistico giunge a una vita interiore che annaspa nel vuoto quando vuol afferrare il mondo esteriore di cui pure ha bisogno.

Le esperienze che l'uomo fa, da un lato, con la scienza naturale e, dall'altro, col misticismo, non si dimostrano dunque come il coronamento del suo sforzo per trovare la realtà, ma come il punto di partenza per la ricerca di essa. Infatti, quest'esperienza mostra un abisso tra i fatti materiali e la vita

dell'anima: conduce al punto di *vedere* quest'abisso e di riconoscere che, per la vera conoscenza, non può esser colmato nè per mezzo della scienza naturale, nè per mezzo del solo misticismo. Lo scorgere quest'abisso conduce a cercar la vera realtà nel colmarlo con esperienze conoscitive, le quali non esistono ancora nella coscienza umana ordinaria ma devono prima svilupparsi da essa. Chi abbia fatto le debite esperienze, sia di fronte alla scienza naturale, sia di fronte al misticismo, dice a se stesso: « A questi due modi di conoscenza se ne deve aggiungere un terzo, che avvicini il mondo esteriore materiale alla vita interiore umana più di quanto non faccia la scienza naturale, e che, al tempo stesso, immerga la vita interiore umana nel mondo reale più profondamente di quanto non possa avvenire per mezzo del solo misticismo ».

Un tale genere di conoscenza può esser chiamato antroposofico, e la sapienza della realtà, ottenuta con questo mezzo, antroposofia, poichè deve partire dal fatto che il vero e reale essere umano (*anthropos*) si occulta dietro a quello che si palesa alla scienza

naturale e che la vita interiore trova in sè nella coscienza ordinaria. Questo essere umano vero e reale si preannunzia nel sentimento oscuro, nella vita inconscia dell'anima; e, per mezzo della ricerca antroposofica, dev'esser tratto a galla nella coscienza. L'antroposofia non vuol distogliere l'uomo dalla realtà per condurlo verso un mondo irreale, inventato; al contrario, vuol cercare un modo di conoscenza al quale il mondo reale possa appunto dischiudersi. Dopo le esperienze fatte con la scienza naturale e col misticismo sperimentato dalla conoscenza ordinaria, essa deve giungere al riconoscimento che da questa coscienza ordinaria se ne può sviluppare un'altra, come, press'a poco, dall'ottusa coscienza di sogno, la coscienza diurna di veglia. Quindi, per l'antroposofia, il processo di conoscenza diviene un reale svolgimento interiore che conduce oltre i limiti della coscienza ordinaria, mentre la scienza naturale consiste soltanto nel logico giudicare e concludere della coscienza ordinaria sulle basi della realtà materiale esteriore, e il misticismo altro non è che vita interiore più approfondita ma che tuttavia

resta entro i limiti della coscienza ordinaria.

Se oggi si accenna all'esistenza di un tale processo di conoscenza interiormente reale, di una conoscenza antroposofica, si va a cozzare contro le abitudini di pensiero generate, da un lato, dalla scienza naturale, giunta a un'altezza meravigliosa, e, dall'altro, da certi ormai connaturati pregiudizî mistici. L'antroposofia della quale parliamo è respinta dagli uni, perchè ritengono ch'essa non renda giustizia alla scienza naturale; dagli altri, perchè appare superflua alle loro tendenze mistiche ch'essi ritengono sufficienti a collocare l'uomo nella vera realtà. Infine, coloro che vorrebbero proteggere la « vera » conoscenza da tutto quanto oltrepassa i confini della coscienza ordinaria, credono che l'antroposofia rinneghi il vero indirizzo scientifico, — proprio, ad esempio, alla conoscenza filosofica del mondo, — e cada nel dilettantismo.

Ora, nelle considerazioni seguenti vogliamo mostrare quanto sia poco giustificato il rimprovero di dilettantismo rivolto alla ricerca antroposofica appunto da parte della filosofia. Con brevi tratti, seguendo lo svol-

gimento della filosofia, vogliamo mostrare quanto spesso questa si allontani dalla vera realtà pel fatto di non vedere i due scogli sopra accennati, e come tuttavia, nei sostrati più profondi del suo sforzo, giaccia inconscio un impulso a passare in mezzo tra l'uno e l'altro, e a dirigersi verso l'antroposofia (*).

Molti studiosi considerano la filosofia come qualcosa di assoluto, non come una scienza che, nel corso dell'evoluzione umana, abbia dovuto, da certe premesse, nascere e trasformarsi. Corrono molti errori riguardo al vero carattere della filosofia. Eppure si è in grado d'indicare, anche secondo documenti storici esteriori, e non solo per esperienze conoscitive interiori, in quale momento dell'evoluzione umana la filosofia come tale abbia avuto ed abbia dovuto avere la sua origine. Questo momento è stato infatti indicato — e per lo più giustamente — dalla maggior parte degli storici della filosofia, specie dai più antichi. Tutti cominciano in-

---

(*) Su quest'orientamento di ogni filosofia verso l' antroposofia lo Steiner si è maggiormente diffuso nella sua opera *Gli enimmi della filosofia.*

fatti con Talete, e da lui proseguono fino ai giorni nostri.

È bensì vero che taluni storici moderni, di quelli che hanno voluto essere particolarmente esaurienti e intelligenti, hanno collocato il principio della filosofia in epoche anteriori, e vi hanno compreso ogni sorta di dottrine anteriori. Ma tutto ciò è generato solo da una ben determinata forma di dilettantismo, il quale ignora che tutte le dottrine sorte in India, in Egitto, e in Caldea, hanno un'origine e un metodo affatto diversi da quelli del pensiero puramente filosofico e speculativo. Questo si è sviluppato per la prima volta nel mondo greco, ed è veramente Talete il primo filosofo che importi, sotto questo riguardo. Tuttavia, ai nostri fini, non è necessario caratterizzare i diversi filosofi greci, da Talete in poi; non occorre menzionare Anassagora, Anassimene, Eraclito, e nemmeno Socrate e Platone; possiamo subito riallacciarci a quello ch'è veramente il primo filosofo nel senso più stretto della parola, cioè ad Aristotele.

Tutte le altre filosofie sono, in sostanza, astrazioni derivate dalla sapienza dei

Misteri; si potrebbe facilmente provarlo, ad esempio, per Talete e per Eraclito (*).

(*) La saggezza dei Misteri, a cui si accenna qui, è una forma di conoscenza diversa da quella propria a epoche posteriori, e appartiene a tempi più antichi dell'evoluzione spirituale dell'umanità. Fonte di questa saggezza era un'intima esperienza dell'anima in cui si rivelavano i misteri dell'universo. Intorno al VI secolo av. Cristo, questo modo di conoscenza si andò trasformando in quello che cerca la comprensione della vita universale non tanto nell'intima esperienza, quanto nell'osservazione delle percezioni sensibili e psichiche dirette dall'intelletto. Nella forma più antica della conoscenza, si aveva una veggenza interiore permeata di logica istintiva. Tale disposizione dell'anima cedette il posto all'altra, per la quale il pensare logico si fece sempre più cosciente. L'antica facoltà della veggenza intuitiva andò perduta nell' anima umana. La saggezza dei Misteri fu sostituita dall' indagine filosofica. Però, sia per una veggenza interiore ancora sussistente in loro, sia per tradizione, i filosofi della prima epoca dell'evoluzione filosofica ebbero conoscenza dell' antica saggezza dei Misteri e la compenetrarono con la facoltà del ragionamento che stava nascendo nell' umanità. Questo trapasso e il suo svolgimento è stato esposto dallo Steiner negli *Enimmi della filosofia*.

Ma nemmeno Platone e Pitagora sono ancora filosofi nel vero senso della parola; entrambi hanno ancora le loro fonti nella veggenza. Poichè quel che caratterizza il filosofo come tale, non è il solo fatto ch'egli si esprima in concetti, ma le fonti a cui attinge. Pitagora ha per fonte la saggezza dei Misteri, e la traduce in concetti; egli è un chiaroveggente, ma quel che ha appreso come chiaroveggente lo ha espresso in forma filosofica; e lo stesso ha fatto Platone.

Invece, la caratteristica essenziale del filosofo, la quale per la prima volta ci appare appunto in Aristotele, è ch'egli lavora sulla base di una tecnica puramente concettuale, e che ogni altra fonte deve o essergli inaccessibile oppure essere da lui respinta. E siccome quest'atteggiamento si presenta per la prima volta in Aristotele, non è senza una ragione storico-universale ch'egli appunto sia stato il fondatore della logica, la scienza della tecnica del pensiero. Tutti gli altri furono solo precursori. Il modo come si formano concetti, come si inferiscono giudizî, come si traggono conclusioni, tutto ciò lo ha scoperto per primo

Aristotele come una specie di storia naturale del pensiero umano soggettivo, e tutto quel che troviamo nelle sue opere è strettamente connesso con questa fondazione della tecnica del pensiero. Dato che ritorneremo ancora su alcune sue caratteristiche fondamentalmente importanti per tutte le considerazioni successive, basta per ora quest'accenno storico per caratterizzare brevemente il nostro punto di partenza.

Aristotele rimane, anche per i tempi seguenti, il filosofo che dà il tono. La sua opera non solo compenetra il periodo postaristotelico dell'antichità fino alla fondazione del Cristianesimo, ma appunto nei primi secoli del Cristianesimo, fino a Medio Evo inoltrato, è presa per regola ogni qualvolta si elaborano concezioni del mondo. Con ciò non si vuol dire che, specialmente nel Medio Evo, quando i testi originali non si avevano più, si riguardasse l'opera aristotelica come un sistema, come un complesso di dommi; ma era diventato familiare il metodo di salire la scala della pura tecnica dei concetti per giungere ad un sapere e infine al pensare sopra gli enimmi fondamentali della vita. E co-

sì Aristotele diviene sempre più il maestro della logica. Nel Medio Evo si diceva press'a poco così: « Da qualsiasi parte ci venga la conoscenza positiva dei fatti del mondo, o dall'investigare coi sensi umani la realtà esteriore, oppure in seguito a una rivelazione per grazia divina, come quella del Cristo Gesù, sono cose che si devono semplicemente prendere come vengono; da un lato, come testimonianze dei sensi, dall'altro, come rivelazione. Ma se vogliamo dare un fondamento per mezzo di puri concetti a qualcosa che, nell'uno o nell'altro dei due modi, sia *dato*, dobbiamo farlo con quella tecnica di pensiero ch'è stata instaurata da Aristotele ».

Effettivamente, Aristotele fondò la tecnica del pensiero in modo così eminente da far dire a Kant, con ragione, che in realtà, da Aristotele in poi, la logica non era progredita nemmeno di una proposizione (*). In sostanza, quest'affermazione è valida tuttora, per quel ch'è essenziale; poichè, fino

(*) Quel che, da diverse parti, è stato opposto a quest'opinione di Kant ha solo un valore limitatissimo.

ad oggi, le fondamentali dottrine logiche e tecniche del pensiero sono rimaste pressochè invariate rispetto a quelle date da Aristotele. Quanto oggi vi si vuole aggiungere proviene da un atteggiamento piuttosto equivoco di fronte al concetto di logica che si riscontra anche tra i filosofi.

Non solo lo studio dell'opera aristotelica, ma più ancora l'orientazione nella sua tecnica di pensiero, divenne regola per il periodo centrale del Medio Evo, per quel periodo cioè in cui la Scolastica era nel suo fiore, e ch'ebbe termine con Tommaso d'Aquino, nel XIII secolo. Trattando di questo primo periodo della Scolastica, bisogna premettere che oggi è lecito parlarne filosoficamente solo a patto di esser liberi da ogni fede cieca nell'autorità e nel domma. Oggi è quasi più difficile parlare di queste cose in modo puramente oggettivo che non parlarne sfavorevolmente; infatti, parlando male della Scolastica, non si corre il pericolo di essere stimmatizzati dai così detti spiriti liberi; se, invece, se ne parla oggettivamente, c'è molta probabilità di essere fraintesi. Ma, senza curarci di tutto ciò che può venir messo innanzi da destra

e da sinistra, vogliamo una volta caratterizzare il sentimento che si aveva, durante il fiorire della Scolastica, di fronte alla scienza, alla tecnica del pensiero e alla rivelazione soprannaturale.

La Scolastica dei primi tempi non è quel che spesso si vuol caratterizzare con una frase fatta; al contrario, è monismo, dottrina dell'unità; non è nemmeno lontanamente di natura dualistica, nel senso inteso oggi da molti. Per la Scolastica, la causa prima del mondo è assolutamente unitaria; solo che, riguardo al riconoscimento di questa causa prima, lo scolastico ha un sentimento ben determinato. Egli dice: « Esiste un certo patrimonio di verità soprasensibili che fu da prima rivelato all'umanità; il pensiero umano, con tutta la sua tecnica, non giunge a penetrare da sè nelle regioni la cui essenza è il contenuto della suprema sapienza rivelata ». Quindi, per lo scolastico del primo periodo, esiste un certo patrimonio di sapienza che non è completamente accessibile alla tecnica del pensiero, ma le è accessibile solo fino al punto in cui il pensiero è in grado di spiegare quel ch'è stato rivelato.

È dunque còmpito del pensatore accogliere questa parte del patrimonio di sapienza come rivelazione, e applicare la tecnica del pensiero soltanto per interpretarla. Ciò che l'uomo può trovare per forza propria si aggira solo in certe regioni subordinate della realtà. Per queste, lo scolastico applica l'attività del pensiero alla propria indagine umana, e così arriva fino a quel certo limite dove gli si fa incontro la sapienza rivelata. In tal modo, i contenuti dell'indagine propria e quelli della rivelazione si congiungono e formano una concezione del mondo oggettivamente unitaria, monistica. Che in ciò s'inserisca una specie di dualismo, come conseguenza della natura peculiare dell'uomo, è solo un fatto secondario; si tratta di un dualismo della conoscenza, non già di un dualismo inerente alla struttura del mondo.

Lo scolastico dichiara dunque che la tecnica del pensiero è capace di elaborare razionalmente quanto viene acquistato nelle scienze empiriche con l'osservazione dei sensi, e che inoltre è capace di salire, per un tratto, fino alla verità spirituale; dopo di che, con modestia, riconosce come rivelazione un

altro tratto della sapienza che, da sè, egli non può scoprire ma soltanto ricevere.

Ora, la speciale tecnica del pensiero che lo scolastico applica in tal modo è assolutamente cresciuta sul terreno della logica aristotelica. La Scolastica del primo periodo che, intorno al XIII secolo, si avvicina al suo termine, aveva due necessarie ragioni per occuparsi di Aristotele: una era data dall'evoluzione storica, poichè l'aristotelismo era ormai penetrato nella coltura dell'epoca; l'altra proveniva dal fatto che, a poco a poco, da altra parte, alle dottrine cristiane tradizionali era sorto un avversario.

Aristotele non si era diffuso soltanto in Occidente, ma anche in Oriente, e tutto ciò che, riguardo alla tecnica del pensiero, era stato portato dagli Arabi in Europa attraverso la Spagna, era permeato di aristotelismo. E sopra tutto una certa forma della filosofia, della scienza naturale estesa fino alla medicina, portata in Europa dagli Arabi, era eminentemente compenetrata di tecnica aristotelica del pensiero. Ora, tra gli Arabi, si era venuta formando l'idea che dall'aristotelismo potesse nascere soltanto una

specie di panteismo che, infatti, era sorto nella filosofia da un molto confuso misticismo. Dunque, oltre al fatto che Aristotele continuava a vivere nella tecnica del pensiero, si ebbe ancora un altro motivo di occuparsi di lui, e cioè che, nell' interpretazione degli Arabi, il pensiero aristotelico appariva l' avversario, il nemico del Cristianesimo.

Si doveva dire: «Se l'interpretazione di Aristotele importata dagli Arabi fosse vera, l'aristotelismo sarebbe una base scientifica atta a confutare il Cristianesimo ». Figuriamoci che cosa dovessero sentire di fronte a ciò gli scolastici! Da un lato, essi si attenevano strettamente alle verità del Cristianesimo; dall'altro, dovevano pur ammettere, secondo tutte le tradizioni, che la logica, la tecnica di pensiero di Aristotele, era la giusta e vera. Da questo contrasto nacque per gli scolastici il còmpito di dimostrare che la logica di Aristotele era da applicare, che si poteva studiare la sua filosofia, e che in questa appunto si sarebbe avuto lo strumento per comprendere e afferrare veramente il Cristianesimo. Era un còmpi-

to imposto proprio dallo sviluppo culturale dell'epoca. L'aristotelismo doveva esser trattato in modo da mettere in evidenza che quanto era stato portato come dottrina aristotelica dagli Arabi ne era solo un'interpretazione erronea; e che bastava interpretare quella dottrina nel modo giusto per avere in essa il miglior fondamento per la comprensione del Cristianesimo. Tale fu il còmpito che la Scolastica si assunse, e al quale l'Aquinate dedicò gran parte della sua opera.

Ma accadde anche un'altra cosa. Nel corso dell'evoluzione, passata l'epoca d'oro della Scolastica, in tutto lo sviluppo logico-filosofico del pensiero umano si produsse una profonda scissura. Lo svolgimento naturale avrebbe richiesto che la tecnica di pensiero si fosse andata estendendo sempre più, e che col pensiero si fossero afferrate, via via, parti sempre più elevate del mondo soprasensibile. (Dir questo, però, non vuol essere una critica e nemmeno vuol essere l'affermazione che ciò sarebbe potuto accadere; il corso effettivo delle cose era appunto necessario, e quanto abbiamo detto va preso solo

come ipotesi). Ma l'evoluzione non avvenne così, da prima. Il pensiero fondamentale che, ad esempio, per Tommaso d' Aquino valeva anzi tutto per le sfere supreme, e che si sarebbe certamente potuto sviluppare in modo che il limite dell'indagine umana fosse stato suscettibile di sempre maggiore estensione verso l'alto, verso le regioni soprasensibili, fu ostacolato nella sua portata e continuò a vivere nella convinzione che le somme verità spirituali si sottraggono interamente all'attività del pensiero puramente umano, all'elaborazione concettuale a cui l'uomo può giungere per forza propria. Con ciò si produsse una scissura nella vita dello spirito umano. La conoscenza soprasensibile fu presentata come quella che assolutamente si sottrae ad ogni lavoro del pensiero umano, che non può esser raggiunta da atti oggettivi di conoscenza, ma deve scaturire soltanto dalla fede. Come tendenza, ciò esisteva già prima, ma fu spinto all' estremo verso la fine del Medio Evo, sicchè sempre maggiormente si andò creando la separazione tra la fede, che si doveva raggiungere attraverso una convinzione soggettiva

del sentimento, e quel che si poteva elaborare come fondamento di un giudizio sicuro per mezzo dell'attività logica.

E ormai, spalancatosi quest'abisso, era naturale che scienza e fede si allontanassero sempre più l'una dall'altra; ed era pure naturale che in questa scissura, formatasi nell'evoluzione storica, fossero travolti anche Aristotele e la sua tecnica di pensiero; e ciò avvenne specialmente al principio dell'êra moderna. Da parte degli scienziati si disse (e possiamo riconoscere come ben fondate molte delle loro asserzioni) che, col continuare semplicemente a rimaneggiare quel che già si trova in Aristotele, non era possibile progredire nell'indagine empirica della verità. Si creò una situazione storica tale che l'avere a che fare con gli aristotelici divenne un disagio, e al tempo di Keplero e di Galileo, l'aristotelismo malcompreso era diventato per la conoscenza una vera piaga.

Càpita sempre che i seguaci di una concezione del mondo guastino grandemente quel che i fondatori di essa hanno esposto in modo perfettamente giusto. Alla fine del Medio Evo, invece di guardare la natura

stessa, invece di osservare, appariva assai comodo prendere gli antichi libri di Aristotele, e metterli a base di tutte le conferenze accademiche. È caratteristico a questo proposito il fatto che una volta un aristotelico ortodosso fu invitato a osservare un cadavere per persuadersi che i nervi non partono dal cuore, com'egli aveva erroneamente creduto di leggere in Aristotele, ma che il sistema nervoso ha il suo centro nel cervello. L'aristotelico rispose: « L'osservazione mi dimostra che la cosa sta veramente così, ma nei libri di Aristotele sta scritto il contrario, e io credo piuttosto a lui ». Così gli aristotelici erano effettivamente diventati una calamità; e perciò la scienza empirica dovette farla finita con questo falso aristotelismo, e richiamarsi all'esperienza pura. Un impulso particolarmente energico fu dato a questa tendenza dal grande Galileo.

Dall'altro lato, si sviluppò un altro fatto: in coloro che, per così dire, volevano proteggere la fede dagli assalti del pensiero ormai poggiante su se stesso, nacque un'avversione contro la tecnica del pensiero. Essi la ritennero impotente in confronto alla

sapienza rivelata. Se gli scienziati del metodo sperimentale si richiamavano al libro di Aristotele, gli altri si richiamavano a qualcosa che, pur fraintendendolo, avevano ricavato da un altro libro, la Bibbia. Troviamo espresso quest'atteggiamento, nel modo più energico, all'inizio dell'êra moderna, da Lutero, nelle dure parole: « La ragione è una pazza orba e sorda » che nulla deve avere a che fare con le verità spirituali; e così pure là dov'egli afferma che la pura convinzione della fede non può mai sorgere nel giusto modo attraverso il pensiero razionale che poggia sulle concezioni di Aristotele. Per lui, Aristotele è « un ipocrita, un sicofante, un becco puzzolente ». Parole dure, come dico, ma dal punto di vista dell'età moderna ci appaiono comprensibili; chè un baratro profondo si era appunto spalancato tra l'intelletto e la sua tecnica di pensiero, da un lato, e la verità soprasensibile, dall'altro.

Questa scissura trovò poi un'ultima espressione in un filosofo sotto l'influsso del quale il secolo XIX si è impigliato in una rete dalla quale difficilmente riuscirà a di-

stricarsi: in Kant. Egli rappresenta, in fondo, l'ultima propaggine della scissura avvenuta nel Medio Evo; e separa nettamente la fede da quanto l'uomo può raggiungere con la conoscenza. Già esteriormente la *Critica della Ragion pura* sta accanto alla *Critica della Ragione pratica;* e la ragione pratica cerca di trovare un punto d' appoggio, benchè razionalistico, di fede davanti a quel che si può chiamare sapere. Per contro, nella sua *Critica della Ragione teoretica,* Kant afferma nel modo più assoluto che questa ragione è inetta a comprendere il fatto reale, la cosa in sè. La cosa in sè fa certamente delle impressioni sull'uomo, ma quest'ultimo può vivere soltanto nelle proprie rappresentazioni, nei proprî concetti. Ora, se volessimo caratterizzare il funesto errore fondamentale di Kant, dovremmo addentrarci molto profondamente nella storia della filosofia kantiana, ma questo ci allontanerebbe troppo dal nostro còmpito. Del resto, quel che occorre dire in proposito si trova nel mio saggio *Verità e Scienza* (*).

(*) Cfr. R. Steiner: *Saggi filosofici.* (Carabba).

Qui c' interessa piuttosto un' altra cosa, e cioè la rete nella quale si è impigliato il pensiero filosofico del XIX secolo. Vogliamo studiare un po' come ciò sia avvenuto. Kant sentì anzi tutto il bisogno di mostrare fino a qual punto il pensiero sia qualcosa di assoluto, qualcosa su cui non vi può essere incertezza. Ma tutto ciò che proviene dall'esperienza, egli disse, non è cosa certa. La certezza può esser data al nostro giudizio solo dal fatto che una parte della conoscenza non proviene dalle cose, ma da noi stessi. Secondo Kant, dunque, nel nostro conoscere noi guardiamo le cose come attraverso un vetro colorato, e impigliamo gli oggetti nella rete di nessi e rapporti che provengono dal nostro stesso essere. La nostra conoscenza ha date forme; la forma spaziale, la forma temporale, la forma della categoria di causa ed effetto, ecc. Tali forme non hanno importanza per la cosa in sè, o almeno l'uomo non può sapere se la cosa in sè esista nello spazio, nel tempo o nella causalità. Sono forme che sorgono soltanto dal soggetto dell'uomo, e che l'uomo intesse sopra la cosa in sè nel momento in cui questa gli

si presenta; sicchè la cosa in sè gli rimane sconosciuta. Dunque, dove l'uomo si trova di fronte a questa cosa in sè, egli la avvolge con le forme dello spazio e del tempo, la inserisce in un nesso che appare come rapporto di causa ed effetto; e così riveste la cosa in sè di tutt'una rete di concetti e di forme. Per l'uomo esiste una certa sicurezza della conoscenza, perchè, fino a tanto ch'egli è quale è, spazio, tempo e causalità hanno valore per lui; ciò che l'uomo stesso vede dentro le cose, egli deve di nuovo estrarre da esse. Ma quel ch'è veramente la cosa in sè, l'uomo non può saperlo, poichè resta eternamente impigliato nelle forme della sua rappresentazione. Schopenhauer ha dato un'espressione classica a questo fatto con la sentenza: « Il mondo è la mia rappresentazione ».

Questo modo di argomentare si è introdotto in quasi tutto il complesso del pensiero del secolo XIX; non solo nella teoria della conoscenza, ma anche, ad esempio, nei fondamenti teoretici della fisiologia. Alle argomentazioni filosofiche vennero ad aggiungersi talune esperienze. Se, per esem-

pio, guardiamo alla teoria delle energie specifiche dei sensi, può sembrare ch'essa contenga una conferma dell'opinione kantiana; almeno la cosa è stata veduta così nel corso del secolo XIX. Si dice: « L'occhio percepisce la luce; però, se si esercita altrimenti un'azione sull'occhio, — ad esempio, mediante pressione, impulso elettrico, ecc. — si ha pure una percezione di luce ». Perciò si dice: « Il contenuto della percezione di luce si genera dalle energie specifiche dell'occhio e si stende sopra la cosa in sè ». Specialmente Helmholtz diede a questo fatto un'espressione radicale nella sua teoria fisiologico-filosofica, dove asserì: « Tutto ciò che noi percepiamo non è da pensare simile alle cose che si trovano fuori di noi, nemmeno come un'immagine. L'immagine ha somiglianza con quel che rappresenta; ma ciò che chiamiamo sensazione non può avere con l'originale nemmeno una somiglianza qual è quella dell'immagine col suo originale. Ciò che l'uomo sperimenta in sè non si può designare altrimenti che come un *segno* della cosa in sè. Un segno non ha bisogno d'aver somiglianza con l'oggetto che esprime ».

E quel che così si era andato da gran tempo preparando, si è poi, per così dire, infiltrato nel pensiero filosofico del secolo XIX sino al tempo nostro. Sul rapporto della conoscenza umana con la realtà, non si fu più capaci di pensare se non nel senso delle rappresentazioni qui accennate. Mi torna spesso in mente un colloquio avuto, molti anni fa, con un filosofo del XIX secolo, che molto apprezzavo, ma del quale non potevo affatto condividere le idee sulla teoria della conoscenza. Io sostenevo che la concezione dell'essenza soggettiva della rappresentazione umana è un'affermazione teorica, e non si può asserire *a priori*. Egli rispose che bastava attenersi alla definizione terminologica « rappresentazione »: questa definizione stessa esprime che la « rappresentazione » è soltanto nell'anima; e poichè tutto il reale è dato solamente *per mezzo* delle rappresentazioni, così appunto nel processo conoscitivo non si ha una realtà, ma solo una serie di rappresentazioni della realtà. In questo pensatore, pure acutissimo, un'opinione preconcetta si era dunque condensata in una definizione, e per lui rimaneva incontesta-

bilmente stabilito che quel ch'io afferro nella rappresentazione giunge sempre solo al confine della cosa in sè; quindi è soltanto soggettivo. Nel corso dei tempi quest'abitudine di pensiero si è così fortemente radicata che tutti i teorici della conoscenza, i quali si vantano di comprendere Kant, ritengono corto di cervello chiunque non possa ammettere che la loro definizione della rappresentazione e della natura soggettiva della cosa percepita sia giusta. Tutto ciò è derivato dalla sopra descritta scissura avvenuta nell'evoluzione spirituale dell'umanità.

Ma chi avesse veramente una giusta comprensione di Aristotele, scorgerebbe che un'evoluzione rettilinea o, comunque, non deviata, avrebbe potuto, pur prendendo le mosse da lui, derivarne tutt'altro come principio e teoria della conoscenza. Nel campo della teoria della conoscenza, Aristotele aveva già riconosciuto cose alle quali l'uomo d'oggi, a cagione di tutti i viluppi d'idee sorti per influsso kantiano, assurge solo lentamente e gradualmente. Anzi tutto, egli dovrà imparare a comprendere che Aristotele aveva già la possibilità di conquistarsi, con

la sua tecnica di pensiero, concetti che sono giustamente concepiti, e che conducono immediatamente a varcare i limiti segnati dall'uomo stesso alla conoscenza come risultato delle idee sopra accennate. Basta osservare alcuni dei concetti fondamentali di Aristotele, per riconoscerlo. È assolutamente conforme al suo pensiero il dire: « Quando scorgiamo le cose che stanno intorno a noi, troviamo a tutta prima quel che ci dà una conoscenza di esse, per il fatto che le percepiamo coi sensi: i sensi ci trasmettono il singolo oggetto. Ma quando cominciamo a pensare, le cose ci si raggruppano, e allora riuniamo diversi oggetti in un'unità di pensiero ». E Aristotele trova la giusta relazione tra quest'unità di pensiero e una realtà oggettiva, — quell'oggettività che conduce alla cosa in sè, — mostrando che, se pensiamo coerentemente, dobbiamo pensare il mondo sensibile circostante composto di materia e di ciò ch'egli chiama la forma. Materia e forma sono per Aristotele due concetti ch'egli distingue nell'unico modo giusto in cui possono venir distinti. Potremmo parlare per ore e ore, se volessimo esau-

rire tutto ciò che riguarda questi due concetti e ad essi si riallaccia. Ma vogliamo citare almeno qualche nozione elementare per intendere che cosa Aristotele distingua come forma e materia. Egli è ben chiaro sul fatto che, riguardo a tutte le cose che costituiscono il mondo della nostra esperienza, l'importante per la conoscenza è che si afferri la forma, perchè è la forma, non la materia, quella che dà l'essenziale alle cose.

Anche al tempo nostro ci sono ancora persone che hanno una giusta comprensione per Aristotele. Vincenzo Knauer, che tra il 1880 e il '90 era professore all'università di Vienna, illustrava di solito ai suoi scolari la differenza tra materia e forma con un'immagine, della quale si potrà fors'anche ridere, ma che pure colpisce nel segno. Egli diceva: « Poniamo che un lupo, per un certo tempo della sua vita, abbia divorato esclusivamente agnelli; ormai dovrebbe essere costituito interamente dalla materia degli agnelli, eppure non diventerà mai un agnello! ». Questo pensiero, se lo si segue nel giusto modo, ci indica la differenza tra materia e forma. È forse il lupo

un lupo per via della materia ? No, la sua entità è data dalla forma, e la « forma lupo », la troviamo non solo in quel lupo, ma in tutti i lupi. Così troviamo la forma, in quanto formuliamo un concetto che esprime un universale, in contrapposizione a quel che i sensi afferrano, e ch'è sempre un particolare, un oggetto singolo. Il nostro pensiero si muove totalmente nella sfera delle rappresentazioni aristoteliche quando, nel conoscere, cerchiamo, come facevano gli scolastici, di penetrare nell'essenzialità della forma per mezzo di una triplice divisione dell'universale. Gli scolastici preponevano l'universale, come essenzialità della forma, ad ogni operare e vivere della forma nel singolo oggetto; in secondo luogo, lo pensavano come compenetrante i singoli oggetti e vivente in essi; e, in terzo luogo, trovavano che l'anima umana, osservando gli oggetti, suscita in sè la forma universale, nel modo conforme alle proprie possibilità. Perciò quei filosofi distinguevano l'universale che vive nelle cose e che si esprime nella conoscenza umana come segue: 1. *Universalia ante rem*, l'essenziale della forma prima di

vivere nelle cose singole; 2. *Universalia in re*, le forme essenziali entro le cose stesse; 3. *Universalia post rem*; queste forme essenziali, astratte dalle cose e sorgenti nel processo conoscitivo, come esperienze interiori dell'anima, grazie alla reciproca relazione tra l'anima e le cose.

Finchè non si entra in questa triplice divisione, non si può arrivare ad una giusta comprensione di quel ch'è importante in questo campo. Infatti, pensate un po' di che cosa si tratta! Si tratta di comprendere che l'uomo, in quanto vive negli *universalia post rem*, ha qualcosa di soggettivo. Ma, al tempo stesso, viene indicato un fatto essenziale, e cioè che il concetto che sorge nell'anima è una « rappresentazione » di ciò che, come forme reali (entelechie), ha sussistenza universale. E questi — gli *universalia in re* — a loro volta sono fluiti entro le cose soltanto perchè già prima delle cose esistevano come *universalia ante rem*.

L'essenzialità universale, quale esiste prima della sua realizzazione nei singoli oggetti, va pensata come un gradino puramente spirituale dell'esistenza. Va da sè, che

la supposizione di una siffatta essenzialità (*universalia ante rem*) debba apparire il risultato di un'astratta elucubrazione di pensiero a chi riconosca come realtà solo quel ch'è accessibile ai sensi. Ma l'importante è appunto di avere l'esperienza animica interiore che costringa a una tale supposizione. È quell'esperienza che nel concetto generico di « lupo » non vede soltanto una figura dell'intelletto che abbraccia i diversi singoli lupi, ma *vede* la realtà spirituale « lupo » che esiste al di là dei singoli esseri. Questa realtà spirituale dà poi la possibilità di vedere la distinzione tra animale e uomo in un senso conforme allo spirito. La specie « lupo » non viene a realizzazione nel singolo lupo, ma nel complesso dei singoli lupi. Invece nell'uomo vive individualmente l'elemento spirituale-animico che nell'animale si manifesta attraverso il genere (o la specie) nella somma degli individui. O, parlando aristotelicamente: nell'individuo umano la « forma » si estrinseca immediatamente nell'entità sensibile; nel regno animale invece questa « forma », come tale, rimane nel soprasensibile e si estrinseca

solo nel corso totale dell'evoluzione che comprende tutti gli individui della medesima « forma ». L'aristotelismo ci consente di parlare, per gli animali, di anime di gruppo (anime di specie, di genere) e per gli uomini di anime individuali. Se si riesce a creare in sè una vita animica tale che per essa una distinzione siffatta corrisponda a una realtà veduta, si sarà fatto un progresso ulteriore su una via conoscitiva che l'aristotelismo e la Scolastica avevano percorsa solo fino alla tecnica concettuale. La scienza dello spirito antroposofica cerca di dimostrare ch'è possibile riuscirvi. Per essa le « forme » non sono soltanto i risultati di una distinzione concettuale, bensì quelli di una visione soprasensibile. Essa *vede* nelle anime di specie degli animali, e nelle anime individuali degli uomini, esseri di genere analogo. E *vede* questi rapporti come gli occhi vedono la realtà fisico-sensibile. In qual modo la scienza dello spirito antroposofica persegua questi scopi verrà accennato nel seguito di questo studio; qui importava mostrare come nel metodo aristotelico di rappresentazione sia implicita la possibilità di trovare concet-

ti coi quali si può sostenere l'antroposofia.

Però, a tutto quanto ci viene incontro in Aristotele, va connesso un altro fatto che, per l'epoca moderna, è diventato sempre meno attraente; la necessità cioè di adattarci a pensare in concetti netti, finemente cesellati, in concetti che dobbiamo prima prepararci; occorre aver la pazienza di procedere di concetto in concetto e, innanzi tutto, aver l'amore alla purezza e nitidezza di essi, sicchè, quando si tocca un dato concetto, si sappia bene di che cosa si parla. Se, ad esempio, in senso scolastico si parla della relazione del concetto con quel ch'esso rappresenta, bisogna molto lavorare e passar prima attraverso lunghe definizioni negli scritti scolastici. Bisogna sapere che cosa significa quando si dice che il concetto è fondato *formaliter* nel soggetto, e *fondamentaliter* nell'oggetto; quel che il concetto ha come vera e propria sua forma proviene dal soggetto, e quel che ha come contenuto, proviene dall'oggetto. Questo non è che un piccolo saggio, e ben piccolo invero. Se prendete a studiare opere scolastiche, dovete aprirvi il varco attraverso

grossi volumi di definizioni, e ciò è assai sgradevole allo scienziato d'oggi; ragione per cui egli considera gli scolastici come pedanti, e così se la sbriga. Non sa che la vera Scolastica non è altro che l'elaborazione a fondo dell'arte del pensiero, sicchè questa possa veramente formare il fondamento per una piena comprensione della realtà.

Mentre dico questo, sentirete di quale beneficio siano apportatrici quelle persone che lavorano nel senso migliore (filosofico-teoretico) all'elaborazione dei principî della teoria della conoscenza. Perchè non saranno certo coloro che vogliono solo sentir narrare i fatti delle sfere superiori, quelli che faranno apprezzare nel mondo il nostro movimento scientifico-spirituale nelle sue parti più profonde, ma saranno coloro che hanno la pazienza di penetrare in una tecnica di pensiero che crea una base reale, quasi uno *scheletro* per il lavoro nel mondo superiore. Così, prendendo le mosse dall'antroposofia stessa, si tornerà a comprendere che cosa volesse veramente la Scolastica, ridotta quasi a una caricatura tanto dai seguaci quanto dagli avversarî.

Naturalmente è assai più comodo pretendere di capire con un paio di concetti belli e fatti tutto quel che ci appare come realtà superiore, anzichè creare un solido fondamento nella tecnica concettuale. Ma quali sono le conseguenze di questo procedere? Oggi si ha spesso un'assai sgradevole impressione, quando si prendono in mano libri di filosofia. Gli uomini non si comprendono più tra loro, quando parlano di cose superiori; non si rendono più conto di come adoperano i concetti. Ciò non sarebbe potuto accadere al tempo della Scolastica, poichè allora si doveva aver un' idea precisa circa i limiti di un concetto.

Vedete dunque che, effettivamente, era stata trovata una via per penetrare nelle profondità della tecnica concettuale. E se questa via fosse stata seguita più oltre, se non ci si fosse lasciati imprigionare entro la rete kantiana della cosa in sè e della rappresentazione che si riteneva soggettiva, si sarebbero raggiunte due cose: anzi tutto, si sarebbe arrivati a una teoria della conoscenza sicura in se stessa, e in secondo luogo, e ciò è di grande importanza, i competenti in ma-

teria non avrebbero potuto fraintendere così interamente i grandi filosofi che lavorarono dopo Kant; per esempio, la triade *Fichte, Schelling, Hegel.* Che cosa sono essi per l'uomo odierno? Filosofi che — così si dice — hanno voluto intessere un mondo con concetti meramente astratti. Ciò non è loro mai venuto in mente (*)! Ma si era talmente irretiti nei concetti kantiani che non si fu in grado di comprendere nè filosoficamente nè concretamente il più grande filosofo del mondo. Già capite che si tratta di colui che ha trascorso la sua gioventù qui a Stoccarda: Hegel. Solo a poco a poco si diverrà maturi a comprendere quel ch' egli

(*) L'autore non ignora affatto l'esistenza di studî filosofici recenti, i quali si richiamano a Fichte, Schelling e Hegel, e vorrebbero orientarsi sulle concezioni di questi pensatori; è però costretto a constatare che, in queste tendenze, *non vive* appunto ciò che per quei pensatori era fondamentale, cioè il loro atteggiamento di fronte a una realtà spirituale che dev' essere *sperimentata* nella vita dell' anima. Il ritorno a quel che si è estrinsecato nell'elemento logico-astratto di quei pensatori, non farà raggiungere quel che operava nelle loro filosofie.

ha dato al mondo; e lo si comprenderà solo quando si sarà nuovamente usciti dall'opprimente rete teorica di concetti intessuta dalla teoria della conoscenza.

E sarebbe così semplice! Basterebbe esercitare un'attività di pensiero naturale e spassionata, liberandoci dalle abitudini mentali invalse nella letteratura filosofica sotto l'influsso delle intorbidate correnti del kantismo. Ci dev'essere una chiara intesa riguardo al quesito: « È vero che l'uomo prende le mosse dal soggetto, in esso soggetto si costruisce la sua rappresentazione, e poi intesse questa rappresentazione sopra l'oggetto? » È veramente così? Sì, è proprio così. Ma da ciò segue necessariamente che l'uomo non possa mai penetrare nella cosa in sè? Voglio fare un semplice paragone. Pensate di avere un sigillo, sul quale sia inciso il nome Müller. Ora voi imprimete il sigillo nella ceralacca e poi lo togliete. Vi rendete ben conto, nevvero, che, se quel sigillo è fatto, poniamo, d'ottone, nulla di quell'ottone passerà nella ceralacca? Se dunque quella ceralacca sigillata avesse conoscenza, nel senso kantiano, direbbe: « Io sono tutta ce-

ralacca, nulla dell'ottone penetra in me; dunque non c'è alcun rapporto in base al quale io possa conoscere alcunchè circa la natura di quel che qui mi viene incontro ». Ma, così dicendo, si dimentica totalmente che quel che importa, e cioè il nome Müller, sta affatto oggettivamente come impronta nella ceralacca, senza che in questa sia penetrato nulla dell'ottone. Finchè si pensa materialisticamente e si crede che, per stabilire relazioni, occorra che da un oggetto all'altro scorra materia, non si cesserà di dire, anche teoreticamente: « Io sono ceralacca, e l'altro è *ottone in sè*; e poichè dell'*ottone in sè* nulla può penetrare in me, anche il nome Müller non può essere altro che un segno. Ma la cosa in sè che stava dentro il sigillo, e che si è improntata così ch'io la posso leggere, mi resta eternamente sconosciuta ». Ecco l'argomentazione che si fa! E se si continua fino in fondo questo paragone, ne risulta: « L'uomo è tutto ceralacca (rappresentazione), la cosa in sè è tutta sigillo (ciò che sta fuori della rappresentazione). E poichè io, come ceralacca (colui che rappresenta), posso arrivare soltanto al confine del

sigillo (la cosa in sè), così io rimango in me stesso, e in me non passa nulla della cosa in sè ».

Finchè alla teoria della conoscenza si applicherà il materialismo, non si scoprirà mai quel ch'è essenziale (*). Resta valida la premessa: « Noi non andiamo al di là della nostra rappresentazione; ma quel che giunge a noi dalla realtà va riconosciuto come

---

(*) Vediamo da ciò che il concetto di materialismo si deve prendere in un senso molto più esteso di quanto si fa di solito. Chi, dalla sua *forma mentis*, è costretto a pensare che nulla della reale cosa in sè possa sorgere nella sua anima, pel fatto che nell'anima non può trasportarsi la materia della cosa in sè, è materialista, anche se, ammettendo l'esistenza dell'anima, crede di essere idealista. E Kant fu erroneamente portato alle sue rappresentazioni dal suo nascosto materialismo. Se si considerano queste cose nella giusta luce, si riconoscerà anche la nullità delle asserzioni che si odono sempre ripetere ai nostri giorni, e cioè che la scienza d'oggi ha ormai superato il materialismo della seconda metà del secolo XIX. Al contrario, vi si è immersa tanto più addentro, in quanto non riconosce più come tale il suo modo di rappresentazione materialistico.

spiritualità, e non occorre che atomi materiali passino dall'oggetto a noi. Nulla di materiale penetra nel soggetto; eppure lo spirituale passa nel soggetto, come il nome Müller passa nella ceralacca ». Di qui deve poter prendere nuovamente le mosse una sana indagine teoretica della conoscenza; allora si vedrà fino a che punto il materialismo moderno, inosservatamente, abbia preso stabile dimora nei concetti della teoria della conoscenza. Da una spassionata considerazione della cosa risulta che Kant, per quanto strana quest' asserzione possa sembrare a prima vista, non sa rappresentarsi una cosa in sè altro che materialmente.

* * *

Ora dobbiamo delineare ancora un' altra cosa, se vogliamo completare le nostre considerazioni. Abbiamo detto che Aristotele ha indicato che, in quanto cade nel campo della nostra esperienza, si deve necessariamente distinguere tra quel ch'è forma e quel ch' è materia. Si può dunque dire: « Nel processo conoscitivo noi arri-

viamo, nel modo or ora descritto, fino alla forma. Ma vi sarebbe forse anche la possibilità di arrivare fino all'elemento materiale? ». Intendiamoci bene. Aristotele, per materiale, non intende solo la materia fisica, bensì la sostanza, quel che, anche come elemento spirituale, sta a base della realtà. Esiste forse la possibilità di comprendere non solo ciò che passa dall'oggetto a noi, bensì anche di penetrare dentro le cose, d'identificarci con la materia? Questa domanda è importante anche per la teoria della conoscenza e vi può rispondere solo colui che s'è approfondito nella natura del pensiero, del *pensiero puro*. Ma, anzi tutto, dobbiamo sollevarci fino a questo concetto del pensiero puro. Secondo Aristotele, possiamo qualificare il pensiero puro come attualità. È pura forma; e, quale si presenta, a tutta prima, è vuoto di contenuto in rapporto ai singoli oggetti immediati che stanno fuori nella realtà sensibile. Perchè? Rendiamoci chiaramente conto di come sorga il concetto puro in contrapposizione alla percezione.

Immaginate che vogliamo formarci il concetto del circolo. Possiamo farlo, ad e-

sempio, navigando sul mare, finchè tutt'intorno non si veda che acqua. Così ci formiamo la rappresentazione di un circolo a mezzo della percezione. Ma c'è pure un'altra maniera d'arrivare al concetto del circolo, se, per esempio, senza fare nessun appello ai sensi, costruiamo nel nostro spirito la somma di tutti i punti che sono egualmente distanti da un dato punto. Per formarci questa costruzione che si svolge totalmente nell'intimo della vita del pensiero, non abbiamo bisogno di fare appello ad alcunchè di esteriore; questo è assolutamente pensiero puro, nel senso di Aristotele, pura attualità.

Ora però entra in gioco qualcosa di speciale: questi stessi pensieri puri, che così vengono formati, coincidono con l'esperienza. Anzi, senza di essi, non si può nemmeno comprendere l'esperienza. Pensate un po': Keplero, mediante una pura costruzione di pensiero, elabora un sistema che dimostra, ad esempio, come i pianeti percorrano orbite ellittiche mentre il sole si trova in uno dei due fuochi. In seguito, poi, col telescopio, si constata che l'osservazione coincide col pensiero puro concepito *prima*

dell'esperienza! Qui, ad ogni pensare spregiudicato, si palesa che quanto sorge come pensiero puro non è senza significato per la realtà, poichè coincide con essa. Uno scienziato come Keplero illustra col suo procedere quel che l'aristotelismo ha fondato teoreticamente. Egli afferra quel che appartiene agli *universalia post rem* e, accostandosi alle cose, trova che questi *universalia post rem* sono stati prima posti nelle cose, come *universalia ante rem*. Se dunque non si considerano gli universali come semplici rappresentazioni soggettive, secondo una teoria errata della conoscenza, ma si riconosce ch'essi si trovano oggettivamente nelle cose, vuol dire che prima sono stati posti entro la forma che Aristotele suppone stia alla base del mondo.

Vedete così che quel che a tutta prima è l'elemento più soggettivo, accertato indipendentemente dall'esperienza, è quello appunto che conduce nel modo più oggettivo alla realtà. Qual è la ragione per cui, prima, l' elemento soggettivo della rappresentazione non poteva arrivare al mondo esteriore? Perchè andava a urtare contro una cosa in

sè. Ma quando l' uomo costruisce un circolo, non urta in nessuna cosa in sè, vive nella cosa stessa, sebbene da prima solo formalmente.

La domanda che segue è questa: « Possiamo noi, in genere, pervenire, da un siffatto pensare soggettivo, a una qualsiasi realtà, a qualcosa di permanente? ». Come abbiamo detto, il soggettivo è appunto costruito nel pensiero, è formale e, rispetto all'oggettività, appare a tutta prima come qualcosa di aggiunto. Certo, possiamo dire che, in ultima analisi, per un circolo o per una sfera che stanno in qualche parte del mondo, è indifferente che noi li pensiamo o no. Il nostro pensiero che si aggiunge alla realtà è affatto indifferente per il mondo dell'esperienza che giace intorno a noi. Questo sussiste in sè, indipendentemente dal nostro pensare. Può dunque darsi che il nostro pensiero sia bensì per noi qualcosa di oggettivo, ma che non riguardi affatto le cose. Come possiamo uscire da quest' apparente contraddizione? Dov' è l' altro polo che ora dobbiamo afferrare? Dov' è la via per generare, entro il pensie-

ro puro, non soltanto la forma, ma, insieme con la forma, anche la materia? Non appena troviamo un *quid* che generi insieme con la forma anche la materia, potremo attaccarci a un punto saldo nella nostra teoria della conoscenza. Costruendo, ad esempio, un circolo, ci troviamo pur sempre nel caso speciale di dire che quanto affermiamo di quel circolo è oggettivamente giusto, ma se sia o no applicabile alle cose, dipende dal fatto che, *quando* incontriamo le cose, *esse* ci mostrino se portano in sè o no le leggi da noi costruite. Quando la somma di tutte le forme si dissolve nel pensiero puro, se non è possibile arrivare ad una realtà estrinseca, partendo dal pensiero puro stesso, deve sopravanzare quella parte che Aristotele chiama *materia.*

Qui Aristotele può essere integrato da Fichte. Secondo Aristotele, si può arrivare anzi tutto alla formula: « Tutto quanto ci circonda, anche quel che appartiene a mondi invisibili, rende necessario che si contrapponga al lato formale della realtà qualcosa di materiale ». Ora, per Aristotele, il concetto di Dio è pura attualità, è atto puro;

vale a dire, è tale che in esso l'attualità, cioè il dar forma, ha al tempo stesso la forza di produrre la sua propria realtà, dunque di non essere qualcosa a cui sta di fronte la materia, ma qualcosa che, nella sua pura attività, è insieme la piena realtà.

L'immagine di questa pura attualità si trova nell'uomo stesso, quando, a mezzo del pensiero puro, egli assurga al concetto dell'« Io ». Nell'Io, egli giunge a quel che Fichte chiama la *Tathandlung*. Giunge nel suo interno a qualcosa che, vivendo nell'attualità, produce insieme con quest'attualità la sua materia. Quando afferriamo l'Io nel pensiero puro, abbiamo un triplice Io: un Io puro, che appartiene agli universali *ante rem*, un Io, nel quale siamo noi stessi, che appartiene agli universali *in re*, e un Io, che noi comprendiamo, che appartiene agli universali *post rem*. Ma qui c'è anche un fatto speciale: per quanto riguarda l'Io, quando si assurga ad afferrarlo davvero, questi tre « Io » vengono a coincidere. L'Io vive in sè, in quanto produce il suo concetto puro e può vivere nel concetto come realtà. Per l'Io non è indifferente quel

che il pensiero puro fa, perchè il pensiero puro è il creatore dell'Io. Qui il concetto dell'elemento creatore coincide con l'elemento materiale, e basta riconoscere che in tutti gli altri processi conoscitivi noi urtiamo, a tutta prima, contro un limite, ma nell'Io, no; questo lo abbracciamo nel suo essere intimo, in quanto lo afferriamo nel pensiero puro.

Così si può dare una base teorica alla proposizione che anche nel pensiero puro è raggiungibile un punto nel quale realtà e soggettività coincidono totalmente, e nel quale l'uomo sperimenta la realtà. Se prende le mosse da qui, e feconda il suo pensiero in modo che, partendo da qui, il suo pensiero torni a uscire da se stesso, egli afferra le cose dall'interno. Esiste dunque nell'Io, afferrato con un atto puro di pensiero e così al tempo stesso creato, qualcosa grazie a cui varchiamo il confine che, per tutto il resto, dev'esser posto tra forma e materia.

Una tale teoria della conoscenza, che procede radicalmente, diventa qualcosa che anche nel pensiero puro mostra la via per penetrare nella realtà. Se si percorre questa

via, si dovrà riconoscere che da essa si deve entrare nell' antroposofia. Una minima parte dei filosofi è disposta ad ammettere questa via. Essi si sono impigliati in una rete di concetti fatta da loro stessi; e non possono mai, poichè conoscono il concetto soltanto come qualcosa di astratto, afferrare l' unico punto dov' esso è archetipicamente creativo; perciò non possono nemmeno trovar nulla che consenta loro di congiungersi con la cosa in sè.

Per riconoscere l' Io come quel *quid* mediante il quale è possibile comprendere l'immergersi dell'anima umana nella piena realtà, bisogna accuratamente badare di non cercare il vero Io nella coscienza ordinaria che di esso si ha. Se, cadendo in tale confusione, volessimo dire come il filosofo Cartesio: « Io penso, dunque sono », verremmo a trovarci confutati dalla realtà ogni qualvolta ci addormentiamo. Poichè nel sonno *si è*, sebbene non si pensi. Il pensiero non garantisce la realtà dell'Io. Ma è altrettanto certo che *soltanto* attraverso il pensiero puro il vero Io può essere sperimentato. Poichè il vero Io emerge appunto nel pensiero puro, e solo in

esso, per quanto riguarda la coscienza umana ordinaria. Chi *pensa* soltanto, non arriva che all'idea dell'Io; chi *vive* quel che nel pensiero puro *può essere vissuto*, nello sperimentare l'Io per mezzo del pensiero trasforma in contenuto della propria coscienza una realtà ch'è, allo stesso tempo, forma e materia. Ma, per la coscienza ordinaria, all'infuori di quest'Io non c'è nulla che introduca nel pensiero forma e materia al tempo stesso. Ogni altro pensiero non è, a tutta prima, immagine di una realtà completa. Ma in quanto nel pensiero puro si ha il vero Io come esperienza, s'impara a conoscere che cosa sia la piena realtà; e, partendo da questa esperienza, si può procedere oltre ad altri campi della piena realtà.

Ciò tenta di fare l'antroposofia. Essa non si arresta alle esperienze della coscienza ordinaria; tende a un' investigazione della realtà per mezzo di una coscienza trasformata. Elimina, agli scopi della sua investigazione, la coscienza ordinaria, ad eccezione dell'Io sperimentato nel pensiero puro, e la sostituisce con un'altra coscienza che opera, spiegata in tutta la sua ampiezza, come la

coscienza ordinaria riesce a operare soltanto quando sperimenta l' Io nel pensiero puro. Per raggiunger questo, l'anima deve acquistare la forza di sottrarsi a tutte le percezioni esteriori e a tutte le rappresentazioni che nella vita ordinaria s'insinuano nell'interiorità dell'uomo in modo da potersi poi ridestare nella memoria. La maggior parte degli uomini che aspirano alla conoscenza della vera realtà, negano che l'anima umana possa riuscire ad acquistare ciò a cui qui alludiamo. Lo negano senz'averlo sperimentato; poichè tale esperienza può farsi soltanto se si praticano, entro la vita dell'anima, quei procedimenti interiori che conducono all'accennata trasformazione della coscienza. (Ho trattato esplicitamente di questi procedimenti animici nel libro *L'Iniziazione: come si consegue la conoscenza dei mondi superiori* e in altre mie opere). Chi di fronte a ciò prenda un atteggiamento negativo, non potrà mai penetrare nella vera realtà. Qui possiamo parlare soltanto dei caratteri principali di questi procedimenti animici; indicazioni più precise si trovano nell' opera menzionata e in altri miei libri.

Quelle forze psichiche che nella vita e nella conoscenza ordinaria si esplicano nella percezione e nella rappresentazione che può ridestarsi poi nella memoria, possono esser dirette anche a sperimentare un mondo soprasensibile, spirituale. In tal modo si giunge a sperimentare anzi tutto la propria entità soprasensibile, e ad intendere perchè, nella coscienza ordinaria, non possiamo mai raggiungere quest'entità soprasensibile. (Sempre eccezion fatta per quel punto del vero Io, il quale, però, nel suo isolamento, non può essere da noi riconosciuto immediatamente). Questa coscienza ordinaria nasce appunto per il fatto che la corporeità dell'uomo assorbe, in certo modo, la sua entità soprasensibile e agisce in sua vece. La percezione ordinaria del mondo sensibile è quell'attività dell'organismo umano che si compie in seguito alla trasformazione dell'entità soprasensibile dell'uomo in entità sensibile. La rappresentazione ordinaria si produce allo stesso modo, con la differenza che la percezione si compie nel vicendevole rapporto dell'organismo umano col mondo esteriore, mentre la rappresentazione si svol-

ge nell'interiorità di quest'organismo stesso.

Ogni vera conoscenza della realtà poggia sull'intendimento di questi fatti. Per chi cerchi la conoscenza, l'acquisto di un tale intendimento deve diventare un lavoro interiore dell'anima. Le abitudini mentali dei nostri tempi confondono questo lavoro interiore dell'anima con ogni sorta di nebulosi e mistici dilettantismi. In realtà, esso ne è precisamente l'opposto; chè si svolge nella più limpida chiarezza interiore dell'anima, escludendo tutto ciò che non è sperimentato con altrettale chiarezza e limpidezza interiore. Il rigoroso pensiero logico è il suo modello e punto di partenza. Ma il mero pensiero logico sta a quest'attività interiore come l' ombra sta all' oggetto che la proietta. Per essa lo sforzo della conoscenza umana s'intensifica al punto di sperimentare non solo pensieri astratti, ma un contenuto saturo di realtà spirituale. Sorge così nell'anima una conoscenza della quale una coscienza non trasformata non può farsi un' idea. Questo accrescersi della coscienza non ha nulla a che fare con nessuna forma di vita psichica visionaria o comunque morbosa.

Chè queste forme dipendono da un abbassamento della vita psichica al di sotto della sfera in cui opera il chiaro pensiero logico; invece la ricerca antroposofica s'innalza *al di sopra* di questa, nella sfera dello spirito. In quelle forme si ha sempre la cooperazione dell'organismo corporeo, mentre l'indagine antroposofica rafforza la vita psichica così ch'essa può lavorare nel campo del soprasensibile senza l'aiuto dell'organismo fisico. Per raggiungere un tale rafforzamento della vita psichica occorre anzi tutto esercitarsi nel pensare *immaginativo*. Si introducono nella nostra coscienza rappresentazioni vive ed evidenti, quali, di solito, sorgono soltanto per influsso della percezione esteriore dei sensi. In tal modo si vive con la coscienza in un'attività intensa come quella che ordinariamente viene suscitata solo dal suono o dal colore o da altre percezioni sensoriali, e che ora, invece, si svolge per un richiamo di forze puramente interiori. Quest' attività è bensì un pensare, ma non quello che, in concetti astratti, accompagna la visione sensoriale, bensì un pensare che intensifica se stesso sino alla visione, la quale, nella

vita ordinaria, si ha soltanto nelle immagini dei sensi.

Non importa *che cosa* venga così pensato; quel che importa è di renderci coscienti di una tale attività non mai esercitata dalla coscienza ordinaria. Poichè così s'impara a sperimentare se stessi nell'entità soprasensibile del proprio Io che, nella vita psichica ordinaria, si occulta dietro le manifestazioni dell'organismo corporeo. E soltanto con quel che in tal modo si è acquistato come autocoscienza trasformata, si può percepire la realtà soprasensibile. Per potervi riuscire, occorrono ancora altri procedimenti animici riguardanti la volontà e il sentimento, mentre quelli di cui si è parlato fin qui hanno a che fare con le trasformate facoltà di percezione e di pensiero. Volontà e sentimento, nella vita ordinaria dell'anima, hanno relazione con esseri e processi che stanno fuori della nostra vita psichica. Per introdurre la realtà soprasensibile nel campo della conoscenza, l'anima deve svolgere le stesse attività che di solito, nel sentire e volere, si dirigono agli oggetti esteriori, ma facendo sì che ora

queste attività afferrino esclusivamente la sua propria vita interiore. Per investigare nell'àmbito soprasensibile, l'uomo, finchè dura l'indagine, distoglie totalmente il volere e il sentire dal modo esteriore e lascia loro afferrare soltanto ciò che vive entro l'anima dopo la trasformazione delle forze di percezione e di pensiero. Sente e compenetra di impulsi di volontà soltanto ciò che, per mezzo del pensiero elevato sino alla visione interiore, sperimenta come autocoscienza trasformata. (Dati più precisi su questa trasformazione del sentimento e della volontà si possono trovare nell'opera sopra menzionata). In tal modo avviene però una completa metamorfosi della vita psichica. Questa sperimenta se stessa come entità spirituale egoica, in un reale mondo soprasensibile-spirituale che l'attornia, come, nella coscienza ordinaria, l'uomo sperimenta se stesso nell'ambiente fisico-sensibile per mezzo dei sensi e della facoltà di rappresentazione che coi sensi è connessa.

L'uomo aspira a raggiungere una conoscenza della vera realtà. Il primo passo verso un possibile appagamento di questa sua

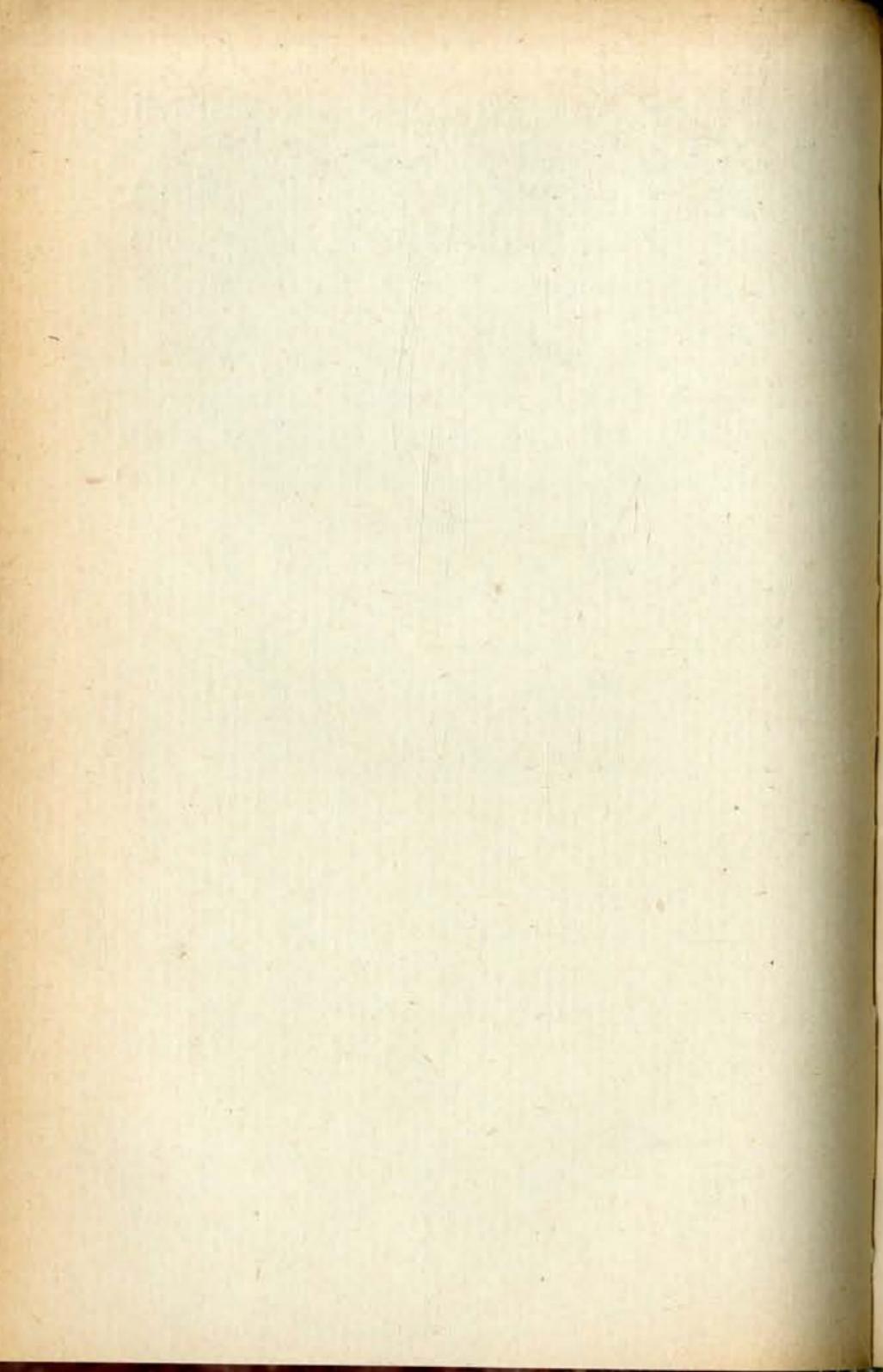
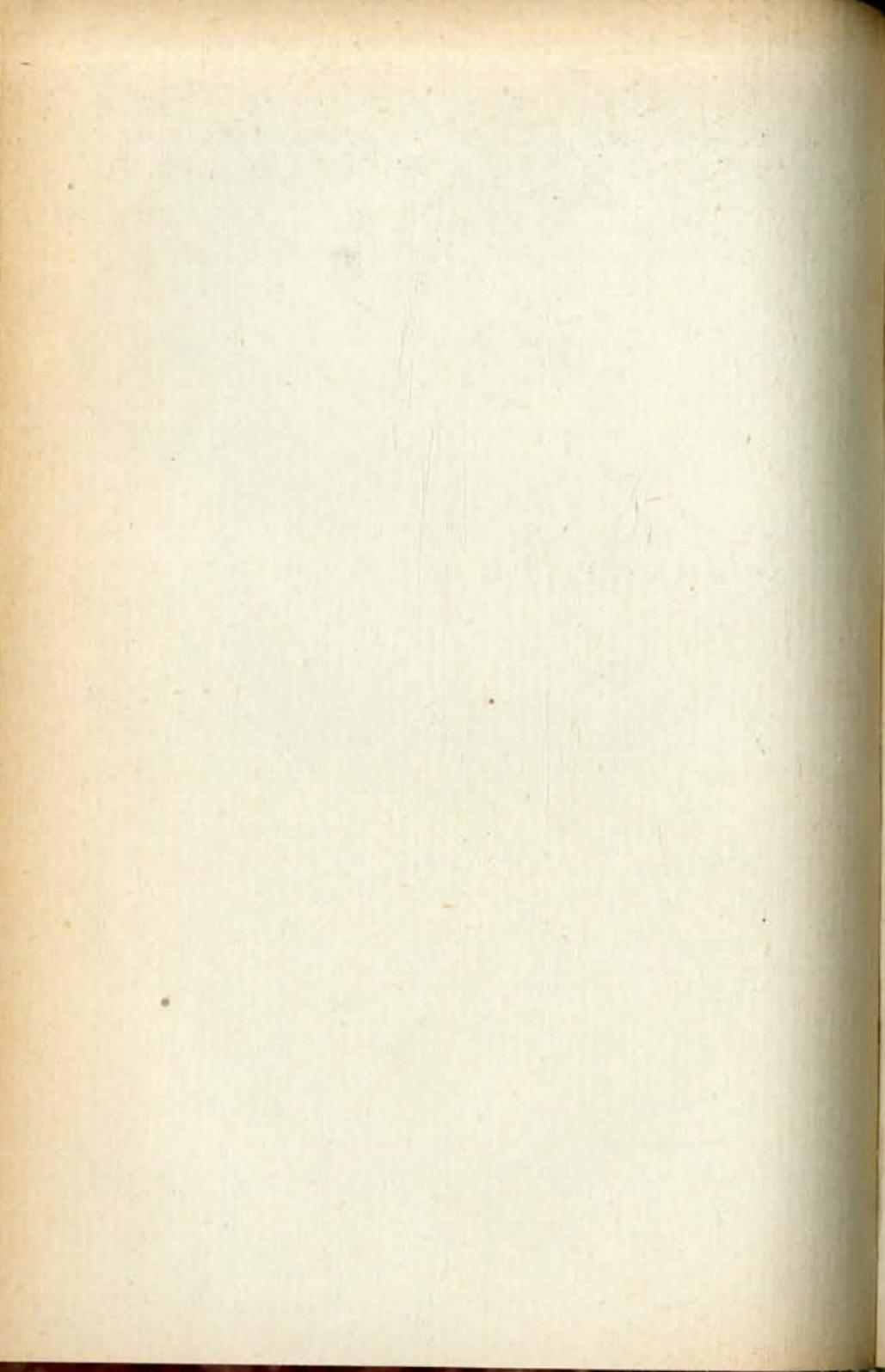
aspirazione è il riconoscimento che una tale conoscenza non può pervenirgli nè dall'osservazione della natura, nè da una vita interiore mistica nel senso ordinario. Poichè tra l'una e l'altra, come abbiamo mostrato al principio di queste considerazioni, si spalanca un abisso che prima di tutto dev'essere colmato mercè la qui accennata trasformazione della coscienza. Nessuno può giungere alla conoscenza della vera realtà, se non ha riconosciuto che per *questa* conoscenza i mezzi conoscitivi soliti non bastano, e che occorre anzi tutto sviluppare i mezzi necessarî a questa conosenza. L'uomo sente che in lui giace sopito molto più di quel che la sua coscienza abbraccia nella vita e nella scienza ordinaria. Istintivamente chiede una conoscenza che per questa coscienza è inaccessibile e, per raggiungerla, non deve temere di trasformare le forze che nella coscienza ordinaria sono rivolte al mondo dei sensi, al punto che possano afferrare un mondo soprasensibile. Prima di giungere alla possibilità di afferrare la vera realtà, occorre formarci lo stato d'animo che possa avere affinità col mondo soprasensibile. Quel ch'è

accessibile alla coscienza ordinaria dipende dall'organismo umano che, con la morte, si disgrega; quindi è comprensibile che la conoscenza propria a questa coscienza non possa saper nulla del lato soprasensibile, del lato eterno nella natura umana. Solo la coscienza trasformata penetra nel mondo in cui l'uomo vive quale essere soprasensibile, quale essere che dalla decomposizione dell'organismo sensibile non viene toccato.

È ancora ben lontano dalle abitudini mentali moderne l'ammettere una coscienza capace di trasformazione e, con ciò, una vera indagine della realtà: è forse ancora più lontano di quanto non fosse per i contemporanei di Copernico il suo sistema fisico dell'universo. Eppure, come quel sistema, attraverso tutti gli ostacoli, ha trovato accesso alle anime umane, così lo troverà anche la scienza dello spirito antroposofica. Riuscirà difficile comprenderla, anche alla filosofia contemporanea, perchè questa trae le sue origini da un modo di rappresentazione che non è riuscito a sviluppare i germi fecondi di una tecnica concettuale spregiudicata, contenuti già nell'aristoteli-

smo. E da questo difetto, come qui abbiamo mostrato, conseguì quello d'intessere trame artificiali di concetti, con le quali l'uomo si chiude la via alla vera realtà, la quale fu ridotta a un'inaccessibile cosa in sè. Per questa sua tendenza fondamentale, la filosofia moderna deve respingere l'antroposofia, poichè, per i concetti che la filosofia ha su quel ch'è scientifico, l'antroposofia non può apparirle altro che dilettantismo. Per chi intenda le cose, questo rimprovero di dilettantismo non sarà certo incomprensibile; anzi, apparirà naturale. Qui abbiamo voluto indicare la sorgente di un tale rimprovero.

Da questa trattazione potrà forse riuscire evidente che cosa dovrà necessariamente avvenire prima che i filosofi giungano a riconoscere che l'antroposofia non è dilettantismo. Occorre che la filosofia, col suo sistema concettuale, lavori fino ad aprirsi il varco a una conoscenza spregiudicata dei *suoi proprî* fondamenti. Non è affatto vero che l'antroposofia sia in contraddizione con una sana filosofia; è piuttosto la teoria pseudoscientifica della conoscenza moderna quel-

la che contrasta coi fondamenti profondi della stessa vera filosofia. Questa teoria della conoscenza batte vie sbagliate, e dovrà uscirne; dopo di che, potrà sviluppare una giusta comprensione per la concezione antroposofica del mondo.

I COMPITI E GLI SCOPI
DELLA SCIENZA DELLO SPIRITO

Vien fatto di chiedere: « Perchè diamo, sui mondi superiori, comunicazioni che sono il risultato dell'indagine spirituale, della coscienza chiaroveggente? Non si potrebbe piuttosto procedere in tutt'altro modo, cominciando, ad esempio, col dare a ogni uomo talune indicazioni che gli consentano di sviluppare le qualità interiori latenti nella sua anima, e d'acquistare così la possibilità di elevarsi da sè, a poco a poco, nei mondi spirituali, fino a percepirne gli eventi, anche prima di riceverne da altri la descrizione come oggi avviene? ».

Così, in certo modo, si faceva nei tempi passati, anteriori al nostro attuale movimento antroposofico, nel senso moderno della parola. Per lunghi periodi di tempo si fu d'avviso che a poco sarebbe servito presentarsi davanti al mondo a raccontare i risultati dell'indagine spirituale. E si era riser-

vatissimi riguardo a tali comunicazioni, limitandosi a dare agli uomini date regole per sviluppare le facoltà latenti nella loro anima; dopo di che, in sostanza, non si faceva loro sapere più di quanto essi stessi si fossero lentamente acquistati per veggenza propria nei mondi spirituali.

Ora si potrebbe chiedere: « Perchè oggi non si segue più esclusivamente questa via, e si comunicano invece i risultati dell'indagine spirituale in forma di una scienza dello spirito o antroposofia? ».

Ciò non accade certo per una preferenza arbitraria, ma per buone ragioni. Lo dobbiamo comprendere giustamente, e perciò siamo sempre tenuti a domandarci: « Che cosa ci comunica veramente l'antroposofia? ». Ci comunica fatti, verità derivanti dalla sfera dei mondi spirituali soprasensibili; fatti che la coscienza chiaroveggente è in grado d'indagare in quei mondi spirituali.

È vero che chi riceve tali comunicazioni, senza essere egli stesso chiaroveggente, non può, a tutta prima, persuadersi dei fatti come tali per propria visione immediata; è ve-

ro che accoglie semplicemente le comunicazioni ma non può constatarle con la sua visione chiaroveggente; sarebbe però totalmente errato credere che l'uomo non chiaroveggente non possa esaminare e riconoscere le cognizioni oggi comunicate dall'antroposofia, e sarebbe falso affermare che le comunicazioni derivanti dalla coscienza chiaroveggente siano perciò da accogliersi unicamente per fede, sull'autorità di chi le espone. Se così fosse, se si dovessero semplicemente accettare per fede, queste comunicazioni sarebbero oltremodo imperfette, manchevoli. Fatti che si comunicano nel modo giusto richiedono certamente la chiaroveggenza per poter essere scoperti; ma, trovati e narrati che siano, anche da una sola persona, la semplice ragione umana scevra di preconcetti può comprenderli e vederne la verità con mezzi accessibili sul piano fisico. Chiunque ascolti quei fatti, può, prendendosi il tempo necessario, esaminarli con le facoltà del piano fisico, senza crederli per fede cieca; se sono verità storiche, potrà investigare tutti i documenti, tutte le scritture esistenti, e vi troverà con-

fermati i dati ottenuti con la chiaroveggenza; quanto più le sue ricerche saranno esatte e accurate, tanto meglio troverà la conferma desiderata. Se invece sono verità della vita vissuta, come, ad esempio, la reincarnazione e il karma, e la descrizione della vita fra la morte e una nuova nascita, basterà osservare spregiudicatamente quel che la vita stessa offre, e quanto meglio lo si osserverà, tanto più si troverà confermato quel che ne dice il chiaroveggente. Ci sono insomma tutte le possibilità di constatare nel mondo fisico esteriore quel che si scopre nei mondi soprasensibili; e la ricerca di questa constatazione dev'essere per noi una necessità imprescindibile. Non dobbiamo affatto ripetere la frase: « Queste cose vanno credute per fede ». No; quel che forse, da principio, solo pochi sono in grado d'investigare, dobbiamo provarlo al contatto con la vita; non dobbiamo affatto accettarlo per fede cieca, ma esaminarlo senza preconcetti.

Naturalmente, in un certo senso, un tale esame è faticoso. Richiede uno sforzo di pensiero, e uno strenuo lavoro per trovare

nel mondo fisico la conferma di quanto l' indagine soprasensibile comunica. E qui tocchiamo un punto importantissimo della nostra questione. « È necessario o almeno è bene che l'uomo attuale, oltre a nutrire l'aspirazione giustificatissima di penetrare da sè nei mondi spirituali, eserciti a fondo ed energicamente il proprio pensiero del piano fisico? ». In altre parole: « Fa bene lo studioso di antroposofia a vincere l'inerzia di pensiero che abbondantemente porta con sè dal mondo extra-antroposofico, e ad elaborare seriamente il suo pensiero, a impadronirsi e servirsi veramente dei soli mezzi coi quali si può conoscere l'uomo, partendo dal mondo fisico? Fa bene, sopra tutto, a imparare molto, specie riguardo al lavoro di pensiero ? ». (È persino difficile far comprendere con chiarezza e precisione alla coscienza attuale che cosa s' intenda con ciò !). Una volta venne da me un tale che, volendo progredire nel campo dell'antroposofia e, al tempo stesso, sottoporsi a una disciplina di pensiero, così da imparare a pensare in modo sempre più preciso le verità spirituali, mi pregò di consigliargli una lettura a ciò par-

ticolarmente adatta. Io gli raccomandai di studiare l'*Etica* di Spinoza, come l'opera che poteva allenargli il pensiero, e renderlo sempre più capace di disegnarsi a netti contorni le idee che andava ricevendo. Dopo poche settimane, quell'uomo mi scrisse che davvero non riusciva a capire per quale ragione dovesse studiare quel grosso libro che, in sostanza, non mirava ad altro che a dimostrare l'esistenza di Dio; dell'esistenza di Dio egli non aveva mai dubitato; quindi non c'era bisogno ch'egli seguisse tutte quelle lunghe elucubrazioni per averne la dimostrazione!

Ecco un bell'esempio dell'inerzia di pensiero con la quale molti si accostano all'antroposofia. Non appena si sono acquistati una credenza, sono paghi, e schivano la fatica di elaborarsela passo per passo in quelle rappresentazioni tutt'altro che comode da acquistare. Ma, così facendo, non si può mai arrivare ad altro che a una fede cieca, mentre non si tratta più di fede cieca quando si disciplini realmente il proprio pensiero, e non si cerchi con avidità solo di acquistare le facoltà che conducono

a un grado elementare di chiaroveggenza.

Si potrebbe esser portati a credere che il minimo grado di chiaroveggenza dovesse valere assai più del semplice ascoltare e comprendere razionalmente la descrizione dei mondi superiori. Qualcuno potrebbe dire: « Non so perchè mi trovo qui, dove si raccontano sempre fatti dei mondi superiori; questo va benissimo, ma io preferirei vederne almeno qualcosa per chiaroveggenza mia propria ». Certo, si può capire quest'aspirazione; eppure, come sarebbe sbagliato credere di avvantaggiarsi rinunciando anche in piccola parte alla conoscenza delle verità antroposofiche per acquistare « almeno un briciolo di chiaroveggenza »! Sarebbe un errore in tutti i sensi, poichè viviamo in un tempo che, nell'evoluzione terrestre, rappresenta l'epoca del pensiero cosciente. Come si è detto altre volte, l'antica epoca indiana sviluppò un genere tutto diverso di coscienza, simile a una chiaroveggenza oscura e crepuscolare, e solo a poco a poco vennero sviluppandosi le facoltà attuali, sicchè noi, con la vera e propria evoluzione dell'*anima cosciente*, siamo i primi, nella cer-

chia dell'evoluzione terrestre, ad avere il còmpito di sviluppare il pensiero umano; ed è per questo che oggi si comincia a portar giù dai mondi spirituali le verità antroposofiche, facendo appello al pensiero razionale dell'uomo.

Dobbiamo una volta renderci chiaramente conto della differenza che passa tra le due condizioni seguenti. Un tale può avere un modo di pensare molto primitivo, può essere molto limitato come pensatore, eppure trovarsi relativamente avanti nella chiaroveggenza del piano astrale e, fino ad un certo grado, anche del piano devachanico (*); può dunque vedere da sè molte cose. Un altro invece può conoscere moltissime verità antroposofiche e non vedere ancora nulla da sè. In quale rapporto stanno tra loro

---

(*) Il piano *astrale*, o dell' anima, e quello *devachanico*, o dello spirito, si trovano descritti nell'opera di R. Steiner *Introduzione alla conoscenza soprasensibile del mondo e del destino umano*. Come la scienza naturale studia i varî regni della terra (minerale, vegetale, ecc.), l' antroposofia investiga, con metodi altrettanto esatti, sebbene diversi, i varî regni dei mondi superiori.

queste diverse facoltà dell' anima umana?

Anzi tutto, dobbiamo rilevare che altro è possedere qualcosa e altro è essere coscienti di possederlo. È oltremodo importante riconoscere questa differenza. Voi tutti, in tempi antichissimi, foste chiaroveggenti; vi furono epoche in cui tutti gli uomini erano in grado di guardar molto indietro, nella notte dei tempi. E potete chiedere: « Perchè dunque non ci ricordiamo più delle nostre incarnazioni precedenti, dal momento ch'eravamo già in grado di guardare indietro nel remoto passato? Vuol dire dunque che, per acquistare questa facoltà di ricordare le incarnazioni precedenti in un'incarnazione successiva, non serve a nulla l'aver posseduto prima una certa antica chiaroveggenza. Ne possiamo dedurre che l'acquistarci attualmente una tale antica chiaroveggenza a base di visioni non ci servirebbe affatto per ricordarci in avvenire le incarnazioni precedenti. Tutti abbiamo posseduto l'antica chiaroveggenza, eppure moltissimi uomini d' oggi non possono ricordare le loro incarnazioni passate. E perchè? ». Perchè allora non avevano ancora

sviluppato quelle facoltà che sono appunto le facoltà del Sè, dell' Io. Non basta dunque possedere le facoltà chiaroveggenti, ma bisogna aver realmente elaborato col pensiero i risultati della chiaroveggenza.

Se prima gli uomini erano chiaroveggenti, ma non avevano sviluppato le facoltà del pensiero, del discernimento, che sono le facoltà dell'Io, le speciali facoltà del Sè umano su questa terra, in quelle incarnazioni l' Io non era ancora presente; di che cosa ci si dovrebbe dunque ricordare? Quel che importa, per potersi ricordare delle incarnazioni precedenti, è che ci sia stato un Io in sè definito. Sicchè oggi possono ricordarsi delle loro incarnazioni precedenti solo quegli uomini che già allora hanno lavorato coi mezzi della logica, del pensiero, del discernimento. Quelli se ne possono ricordare. Per quanto la chiaroveggenza possa esser stata sviluppata in un'incarnazione precedente, se in quella l' uomo non ha lavorato coi mezzi del discernimento, del pensiero logico, egli non può ricordarsene, poichè non vi ha piantato il segno del quale potersi ricordare. Vedete dunque che, se l'antroposofia si com-

prende davvero, si riconoscerà di non dover indugiare un momento a conquistare appunto le facoltà del pensiero esatto.

Ora potreste dire: « Se diventiamo chiaroveggenti, è ovvio che ci conquisteremo anche questa facoltà di pensare logicamente! ». Ma non è così.

Perchè gli Dei hanno creato gli uomini? Perchè solo negli *uomini* potevano sviluppare certe facoltà che altrimenti non sarebbero mai venute ad esistenza. La facoltà di pensare, di rappresentarsi qualcosa in pensieri che siano legati al discernimento, questa facoltà può svilupparsi soltanto sulla nostra terra; non esisteva prima; poteva sorgere solo pel fatto che fossero stati creati gli *uomini*. Se vogliamo usare un paragone, supponiamo di avere un chicco di frumento; possiamo guardarlo, ma, per quanto lo guardiamo, non ne nascerà una spiga; dobbiamo seminarlo nella terra e lasciarlo crescere, cioè lasciare che le forze della crescenza agiscano su di esso. Ciò che gli Dei avevano prima della formazione dell'uomo, può essere paragonato al chicco di frumento; perchè potesse germogliare in forma di pensieri, do-

veva prima esser coltivato sul piano fisico per mezzo di uomini. Non c'è altra possibilità di coltivare pensieri dall'alto dei mondi spirituali, se non quella di farli germogliare in incarnazioni umane. Sicchè ciò che gli uomini pensano quaggiù sul piano fisico è qualcosa di unico nel suo genere, che deve aggiungersi a quel ch'è possibile nei mondi superiori. L'uomo era effettivamente necessario; altrimenti gli Dei non lo avrebbero creato. Gli Dei hanno fatto sorgere l'uomo per ottenere attraverso di lui, anche sotto la forma del *pensiero,* quel ch'essi già possedevano. Quanto scende dai mondi spirituali, non potrebbe dunque mai ricevere la forma del pensiero, se l'uomo non fosse in grado di dargliela. E l' uomo che sulla terra non vuol pensare, sottrae agli Dei quello su cui hanno fatto conto, e quindi non può raggiungere ciò ch'è il vero còmpito e la vera destinazione umana sulla terra. Lo può raggiungere soltanto in quell' incarnazione nella quale prende la determinazione di lavorare davvero col pensiero.

Se si riflette su ciò, tutto il resto ne vien fuori di conseguenza.

Le rivelazioni intorno al mondo spirituale, ai veri fatti del mondo spirituale, possono penetrare nell'anima umana nei modi più svariati. È certo possibile, e oggi nella maggior parte dei casi avviene realmente, che gli uomini giungano a una veggenza visionaria senza essere buoni pensatori; (è maggiore il numero di coloro che giungono alla chiaroveggenza senza essere pensatori che essendolo); ma c'è una gran differenza tra le esperienze che fa nei mondi spirituali un acuto pensatore e un uomo che non lo sia. È una differenza che si può esprimere così: « Le rivelazioni che provengono dai mondi superiori s'imprimono nel miglior modo in quelle forme di rappresentazioni che noi portiamo loro incontro come pensieri. È il miglior recipiente ».

Ora, se non siamo pensatori, le rivelazioni devono cercarsi altre forme; ad esempio, la forma dell'immagine. Infatti, il simbolo è la forma più frequente nella quale chi non è pensatore riceve le rivelazioni. I chiaroveggenti visionarî, che non siano anche pensatori, vi racconteranno in forma di simboli le rivelazioni che ricevono. Tali simboli

son certo belli; però dobbiamo sapere che l'esperienza soggettiva è diversa nel caso che si ricevano rivelazioni essendo pensatori o non essendolo. Un non pensatore, che riceva una rivelazione, vede sorgere davanti a sè un simbolo, una figura che gli si manifesta dal mondo spirituale. Vede, ad esempio, una figura d'angelo, oppure una croce, un ostensorio, un calice; vede comparire uno di questi simboli nel campo soprasensibile, come un'immagine finita, e sa che questa è bensì una realtà, ma sotto forma di un'immagine. Già per la coscienza soggettiva le esperienze provenienti dal mondo spirituale sono sperimentate dal pensatore in un altro modo; si presentano diversamente, non in modo immediato come per il non pensatore. Il pensatore che riceva una rivelazione dal mondo spirituale, non la vede nel momento stesso in cui la riceve, ma un po' più tardi; e nel momento in cui la vede, l'ha già afferrata col pensiero, può già distinguerla e sapere se è verità o menzogna. Ciò che gli appare dal mondo spirituale, gli appare un po' più tardi, ma già compenetrato di pensiero, così ch'egli è in grado di di-

scernere se è illusione o realtà; egli, per così dire, *riceve* qualcosa prima di *vederlo*. Naturalmente lo riceve nello stesso momento in cui lo riceve il non pensatore, il chiaroveggente visionario; ma lo vede un poco più tardi, e, quando lo vede, l'apparizione è già compenetrata di pensiero, di giudizio, sì ch'egli può sapere esattamente se è una vana parvenza, se è una semplice oggettivazione dei suoi proprî desiderî, o una realtà oggettiva. Questa è la differenza nell'esperienza soggettiva. Il chiaroveggente visionario non pensatore vede l'apparizione subito; il pensatore la vede un po' più tardi; ma pel primo essa resterà quale l'ha vista, e così egli potrà descriverla; il pensatore invece potrà collocarla al suo posto fra le esperienze del mondo fisico abituale, e metterla in relazione con esse; poichè anche il mondo fisico è, come quella rivelazione, un'estrinsecazione del mondo spirituale.

Così potete già vedere che, se vi accostate al mondo spirituale armati dello strumento del pensiero, ne avrete grande sicurezza nel giudicare di quanto vi verrà comunicato.

Con tutto ciò, potreste anche obiettare

che, se le cose comunicate dal mondo spirituale non si sono viste da sè, si può sempre dubitare del loro valore. Ma ora poniamo accanto ai due che abbiamo messi di fronte poc' anzi, un terzo, che non sia affatto chiaroveggente, ma al quale siano stati solo comunicati certi risultati dell' indagine spirituale acquistati per la via del pensiero (cioè della chiaroveggenza accompagnata dal pensiero). Egli li accoglie e li comprende come ragionevoli, come fatti del mondo spirituale. L' uno, il pensatore veggente, li possiede; ma chiunque li abbia compresi con la sua ragione, li possiede pure, sebbene non ne sia cosciente. Non occorre affatto essere chiaroveggenti per avere in sè il pieno valore di quanto si è ricevuto come comunicazione. C'è una differenza tra il possedere qualcosa e l'essere coscienti di quel che si ha. Supponiamo, ad esempio, di aver fatto un'eredità e di non averne ancora avuto nessuna notizia; ciò nonostante, il valore dell'eredità fatta esiste già oggi per noi. Anche se non ne siamo ancora venuti a conoscenza, la possediamo ugualmente. Così è di colui che apprende i

fatti del mondo spirituale per mezzo dell'antroposofia; se li ha compresi con la sua ragione, egli li possiede già, e non ha che da attendere il momento nel quale ne diverrà cosciente. Ciò si mostra sopra tutto dopo la morte. Possiamo chiederci, usando un'espressione spicciola per meglio chiarirci la cosa: « Dopo la morte, è più utile all'uomo l'aver veduto chiaroveggentemente i fatti spirituali senza lavoro di pensiero, oppure l'aver ricevuto la comunicazione antroposofica di quei fatti anche senza veggenza propria? ».

È facile credere che, per la vita dopo la morte, la chiaroveggenza sia una preparazione migliore che non il semplice accogliere la comunicazione di fatti spirituali. Eppure non è così. Dopo la morte, ben poco serve all' uomo ciò ch' egli ha veduto solo chiaroveggentemente; invece ha sùbito una realtà, non appena comincia a divenire cosciente delle comunicazioni spirituali che ha ricevute durante la vita, se le ha comprese con la sua ragione. Dopo la morte, ha valore appunto quel che si è *compreso* durante la vita; sia stato visto chiaroveggente-

mente o no. Anche il più profondo iniziato, capace di vedere tutto il mondo spirituale per mezzo della sua chiaroveggenza, non aumenta con ciò il suo valore dopo la morte, se non è stato in grado di esprimere quei fatti in concetti umani. Dopo la morte, possono servirgli soltanto le cose che quaggiù egli possiede in concetti. Sono i semi per la vita dopo la morte. Naturalmente, chi è chiaroveggente e insieme pensatore si può avvantaggiare di quanto vede chiaroveggentemente. Ma due che non siano pensatori, dei quali l' uno sia chiaroveggente e l'altro senta solo raccontare ciò che l'altro vede, si trovano, dopo la morte, nell'identica situazione, poichè nella vita dopo la morte possiamo portare con noi solo quel che ci siamo conquistati quaggiù con l'ausilio del pensiero esercitato. È quest' ultimo che là germoglia come un seme; non già quel che troviamo nelle sfere in cui, dopo la morte, entriamo. Quanto riceviamo dai mondi superiori non ci viene regalato gratuitamente affinchè ci divenga più comoda la via per abbandonare il piano fisico, ma ci viene dato perchè lo convertiamo in moneta di que-

sta terra; e solo quel tanto che abbiamo convertito in moneta di questa terra ci serve dopo la morte. Ecco l'essenziale.

Ma anche quaggiù sul piano fisico c'è una differenza tra il chiaroveggente visionario ch'è pensatore, e quello che non lo è. Certo, è bello e interessante guardare nei mondi spirituali; ma esiste egualmente una differenza tra il vederli solo per via di visioni e il comprenderli per mezzo del pensiero, anche prescindendo dal fatto che, se queste cose non si penetrano col pensiero, non si è mai protetti da inganni e illusioni. (Nè c'è altro mezzo contro le illusioni che pensare chiaramente quanto si è veduto). Inoltre, tutto quel che vede un chiaroveggente visionario, così com'egli lo vede, è sempre compenetrato di elementi del piano fisico. Avete mai sentito descrivere un angelo altrimenti che con elementi tolti dal piano fisico? Lo si descrive con le ali, come le hanno gli uccelli; con un torso, come lo hanno gli uomini sul piano fisico, ecc. Naturalmente, il modo come sono composte queste immagini, di cui ci parla il chiaroveggente visionario, non esiste sul piano fisico; ma i

loro elementi sono ricavati dal mondo fisico. Quanto dunque ci appare in forme, in immagini tolte dal mondo fisico, non appartiene al mondo spirituale, ma è solo un « simboleggiamento » del mondo spirituale con mezzi del piano fisico.

Ne ho parlato chiaramente nel mio libro *La Scienza Occulta*, dicendo che la chiaroveggenza odierna, quantunque debba prima sviluppare l'*immaginazione*, non deve arrestarsi ad essa, ma giungere a eliminare da quel che vede anche l'ultimo residuo di elementi terreni.

E qui, quando si toglie di mezzo ogni residuo terrestre, si presenta davvero un certo pericolo per il chiaroveggente. Quando, ad esempio, vedendo un angelo, egli ne elimina ogni residuo terrestre, c'è il pericolo che non veda più nulla. Se elimina tutte le immagini fisiche con cui lo simboleggia, corre il rischio di non veder più nulla. E ciò che lo preserva dal perdere totalmente la cosa, quando sale davvero nel mondo spirituale, è il seme che può germogliare dal pensiero. Sono i pensieri che dànno allora la sostanza per afferrare quel che esiste nel mondo spi-

rituale. E noi acquistiamo veramente la facoltà di vivere nel mondo spirituale, quando afferriamo qui, sulla terra, qualcosa che non è più compenetrato di elementi sensibili, e che pure esiste qui sul piano fisico. E sono unicamente i pensieri. Nel mondo spirituale non possiamo portare null' altro che i *pensieri*; ad esempio, di un circolo disegnato non ci è lecito portar con noi il gesso, ma solo l' idea del circolo. Coi pensieri ci si può elevare nel mondo spirituale, ma dell' immagine non ci è permesso di portarvi nulla.

Ed ora posso descrivere ancora più precisamente il processo soggettivo esposto dianzi. Poniamo di nuovo che qualcuno veda qualcosa nel campo spirituale; ad esempio, un ostensorio. Poniamo che il semplice chiaroveggente lo veda in *a*, mentre il chiaroveggente pensatore lo veda soltanto in *b*.

Il pensatore diventa cosciente dell'immagine solo più tardi, quando giunge in *b*; ma per questo fatto riceve l'immagine al tempo

stesso col pensiero, e può compenetrarla di pensieri. E nel momento in cui il chiaroveggente *pensatore* compenetra l'immagine di pensieri, per il chiaroveggente visionario *non* pensatore essa diventa nera e indistinta, al punto *b*. Sicchè il semplice chiaroveggente non è mai in grado di collegare il pensiero con le immagini, e non ha mai il senso di esser stato presente col proprio Io alla sua esperienza.

Sono fatti che portano a penetrare molto intimamente la cosa e sui quali è importantissimo rifletter bene, poichè conducono a riconoscere quanto sia importante sviluppare il proprio pensiero e superare quell'inerzia che si rifiuta di acquistare il sapere, la conoscenza. È mille volte meglio aver da prima afferrato per la via del pensiero le rappresentazioni antroposofiche e soltanto in seguito, — prima o dopo, a seconda del proprio karma, — divenir capaci di salire da sè nei mondi spirituali, che veder prima, senza compenetrarle col pensiero, le verità soprasensibili che vengono comunicate. È mille volte meglio conoscere l'antroposofia e non possedere ancora alcuna chiaroveggen-

za, che vedere immagini e non aver la possibilità di compenetrare anche col pensiero le cose vedute, poichè la mancanza di una tale possibilità genera incertezza.

Si può esprimere la cosa ancora più esattamente, dicendo: al tempo nostro vi sono pensatori molto acuti che comprendono razionalmente la concezione antroposofica; e appunto questi hanno talvolta tanta difficoltà per arrivare alla chiaroveggenza. Perchè? Coloro che non sono acuti pensatori riescono con relativa facilità a raggiungere una chiaroveggenza visionaria, e diventano allora facilmente arroganti verso i pensatori; mentre questi hanno difficoltà per divenir chiaroveggenti. Ecco lo scoglio dove si manifesta una certa superbia mascherata. Nulla suscita la superbia, quanto la chiaroveggenza non illuminata dal pensiero; e questa è così particolarmente pericolosa, perchè generalmente la persona in questione ignora d'essere presuntuosa, anzi si crede molto umile. Non sa nemmeno giudicare quale immensa presunzione sia quella di disprezzare lo sforzo conoscitivo dell'uomo, e di dare il massimo valore a certe ispirazioni. In que-

sta tendenza sta nascosto e mascherato un orgoglio mostruoso.

Ma la questione da risolvere ora è questa: « Perchè appunto a certi pensatori riesce così difficile — come insegna l'esperienza — diventare chiaroveggenti? ». Ciò sta in rapporto con un fatto importante. Il pensiero logico, la facoltà umana del giudizio, del discernimento, che appunto il pensatore sviluppa, produce una trasformazione ben determinata di tutta la struttura del cervello. Lo strumento fisico viene trasformato dal pensare acuto. L'indagine fisica sa ben poco di ciò, ma un cervello che sia stato adoperato da un pensatore acquista una struttura diversa da quello appartenuto a un non pensatore. Il fatto di essere chiaroveggenti trasforma poco il cervello. Chi non pensa ha un cervello dalle circonvoluzioni molto complicate; il pensatore acuto invece ha un cervello particolarmente semplice, senza grandi complicazioni. Il pensare si esprime appunto nella semplificazione delle circonvoluzioni del cervello. Il pensiero acuto è quello che sa abbracciare l'insieme; non quello che dirige la propria attività all'analisi. Da ciò la

maggiore semplicità nelle circonvoluzioni cerebrali del pensatore. E dove in qualche modo l'indagine fisica acconsente ad esaminare una volta il pensare acuto, anche quello rivolto alle condizioni fisiche, si scopre ch'essa conferma le constatazioni della scienza dello spirito. L'esame del cervello di Mendelejeff, al quale la scienza deve l'esposizione del sistema periodico degli elementi, rileva che le circonvoluzioni del suo cervello erano più semplici di quelle solite. In lui, entro certi limiti, esisteva un pensare universale, e nel suo caso anche l'indagine fisica confermò la verità di quanto ho detto. Lo osservo solo incidentalmente, senza annettervi un'importanza speciale. Avviene dunque, come ho detto, una trasformazione dello strumento del pensiero; e questa trasformazione dello strumento del pensiero dev'essere prodotta dall'attività stessa del pensiero. Nessuno nasce con tutte le facoltà che acquisterà più tardi; avrà le disposizioni, ma le facoltà deve prima svilupparle; sicchè, dopo una vita di pensiero, il cervello sarà diventato diverso da quel ch'era prima.

Il fatto è che il nostro corpo eterico (*), che dobbiamo liberare dal nostro cervello fisico perchè possa prodursi la coscienza chiaroveggente, nell'attività pensante viene di nuovo incatenato al cervello fisico. Questo lavoro del pensiero collega strettamente il corpo eterico al cervello. Se un uomo, pel suo karma, non ha anche le forze per liberarlo di nuovo al momento giusto, può darsi che in quell'incarnazione non gli sia possibile raggiungere gran che in fatto di chiaroveggenza; ciò dipende dal suo karma. Supponiamo che, per karma, egli sia stato un acuto pensatore in un'incarnazione precedente; in tal caso il suo pensiero non unirà ora tanto strettamente il suo corpo eterico al cervello, sì ch'egli riuscirà relativamente presto a liberare il corpo eterico e, poichè i pensieri sono i migliori semi per l'ascesa nei mondi superiori, sarà in grado d'investigare nel modo più sottile i segreti del

---

(*) Cioè l'insieme delle forze che dànno vita alle materie inorganiche del corpo fisico. Cfr. R. Steiner: *Introduzione alla conoscenza soprasensibile del mondo e del destino umano.*

mondo spirituale. Ma naturalmente dovrà prima riuscire a liberare di nuovo il corpo eterico dal cervello. Invece, se il corpo eterico nel cesellare, per così dire, il cervello fisico con le facoltà pensanti, vi si è talmente impigliato da rimanerne esaurito, allora può darsi che, per karma, quell'uomo debba aspettare molto tempo prima di poterlo nuovamente liberare. Quando però riuscirà a salire nei mondi spirituali, egli sarà passato davvero per il punto del pensiero logico e allora nulla andrà perduto per lui di quel che avrà conquistato, e nessuno glielo potrà togliere. Ciò è infinitamente importante ed essenziale; altrimenti la chiaroveggenza può sempre andar di nuovo perduta.

Vi faccio osservare ancora una volta che voi tutti foste chiaroveggenti in tempi passati. E perchè attualmente non possedete più la facoltà della chiaroveggenza? Perchè allora non eravate collegati e uniti con l'esistenza terrestre, ma eravate « rapiti » nel mondo spirituale; e non avete portato giù quei mondi superiori fino alle vostre facoltà umane, perchè la chiaroveggenza visionaria si fondava sull'estasi.

Ecco ciò che dobbiamo tener presente. Queste sottili differenze vanno accuratamente considerate; dobbiamo renderci chiaramente conto che una vera scienza dello spirito ha oggi il còmpito di comunicare quei risultati dell' indagine spirituale che sono compenetrati di pensiero, sicchè i fatti scoperti a mezzo della chiaroveggenza siano sempre presentati in modo che l'uomo non chiaroveggente li possa comprendere col suo pensiero. Ma, per conseguire questo, occorre ch'essi siano stati collegati al pensiero. Da ciò proviene la difficoltà che si ha di fronte a certi libri antichi che parlano di fatti dei mondi superiori. Chi prende in mano quei libri, dopo che gli è già divenuta familiare l'attuale scienza dello spirito, vi sente sempre un difetto. Vi troverà a volte notizie grandiose, ma l' uomo odierno, se non è egli stesso chiaroveggente e quindi capace di correggere le cose da sè, non saprà che farne. Invece, di quanto offre l'attuale scienza dello spirito, può giovarsi chiunque, perchè lo può compenetrare con gli elementi di pensiero conquistabili sul piano fisico. Infatti, con gli stessi concetti è pos-

sibile comprendere quel ch'esiste nel mondo spirituale e quel ch'esiste nel mondo fisico. La scienza naturale d'oggi parla di evoluzione e la scienza dello spirito parla pure di evoluzione. Se avete afferrato il concetto di evoluzione, potete comprendere quel che la scienza dello spirito vi comunica. Siete in grado di farvi un concetto del karma, poichè ve ne potete procurare un'immagine di pensiero. Certo, se dite semplicemente, come fanno molti: « Ogni causa spirituale ha un effetto spirituale e questo è karma », non avrete un concetto giusto del karma. Anche in una palla di biliardo spinta da un'altra, potreste trovare la legge di causa ed effetto; ma non sarebbe un giusto paragone col karma. Prendete invece una palla di ferro e gettatela nell'acqua; se la palla è fredda, l'acqua rimane com'è; ma se riscaldate la palla prima di gettarla nell'acqua, l'acqua si riscalderà. L'acqua si riscalda in conseguenza di quanto è avvenuto nella palla. Questo, cioè un evento susseguente ch'è conseguenza di un processo anteriore, si può giustamente comparare col karma.

Così dobbiamo renderci conto che chi compenetra col pensiero i fatti del mondo spirituale, può anche comunicarli in modo che chi abbia acquistato i pensieri qui, sul piano fisico, possa applicare gli stessi pensieri anche a quanto vien comunicato dai mondi superiori. Allora può comprenderlo. Ognuno deve riconoscere che la cosa più importante non è ricevere comunicazioni dai mondi superiori, ma il *modo* come si ricevono; un modo rispondente alle condizioni terrene. Ognuno dovrebbe badare a che le comunicazioni dei mondi superiori non gli vengano trasmesse diversamente. Certo, è comodo limitarsi a credere quel che viene comunicato; ma è molto dannoso. Chi vuol semplicemente credere, è come chi si contenta di farsi raccontare che esiste un lume, mentre ha bisogno di avere il lume per illuminare la sua stanza; per questo occorre avere il lume; non basta la sola credenza. Così è importante afferrare prima di tutto la forma del pensare solido, coscienzioso, per ricevere prima attraverso questa forma le comunicazioni del mondo spirituale. Queste possono essere ottenute direttamente solo da

chi possiede la chiaroveggenza, ma, una volta ottenute, possono esser comprese da ognuno che le accolga nel modo giusto.

Se si pensa così, tutti i pericoli che altrimenti possono andar congiunti all'indagine spirituale, saranno eliminati. I pericoli sorgono non appena qualcuno sviluppa facoltà chiaroveggenti senza arricchire al tempo stesso la sua mente e la sua conoscenza coi mezzi del pensiero. Molti sono avidi di carpire ad ogni costo notizie al mondo spirituale, senza procedere con ogni cura a sviluppare conoscitivamente quel ch'è necessario conquistare sul piano fisico. Non c'è Dio che possa afferrare il mondo in pensieri, se non s'incarna sulla terra fisica. Potrà afferrare il mondo in altra forma; ma per afferrarlo in questa forma, deve incarnarsi sulla terra. Se pensiamo a ciò, potremo comprendere che sviluppare facoltà senza adoperarle nel giusto modo porta con sè gravi pericoli. Chi sviluppa una certa chiaroveggenza visionaria e non l'adopera nel modo giusto, in quanto si trattiene sul piano astrale senza esser capace di trasportare le sue esperienze fin giù sul piano fisico, si espone

al pericolo che tra le sue visioni e il piano fisico si spalanchi un abisso.

Supponiamo che qualcuno abbia visioni importantissime, appartenenti al piano astrale, e supponiamo pure ch'esse siano una realtà (poichè possono essere una realtà anche le visioni del chiaroveggente che non è un pensatore). Ma tra quest'uomo e ciò che sta dietro il piano fisico, si spalanca un abisso. Dietro il piano fisico, come di là da una cortina, sta il vero e proprio mondo spirituale; il piano fisico è Maja. Ora colui che è chiaroveggente visionario non è in grado di far sparire il piano fisico; quest'ultimo sparisce solo per chi è capace di eliminarlo coi mezzi del pensiero. Solo così si penetra di là dal piano fisico; sicchè solo con la chiaroveggenza pensante si può comprendere il mondo spirituale, nascosto dal piano fisico. L'abisso si spalanca qui, e il piano fisico sussiste come Maja. L'impossibilità di attraversarlo dipende dal fatto che il cervello non è in grado di togliersi di mezzo.

Chi abbia imparato a pensare giustamente, non impiega direttamente il suo cervello per pensare. L'attività del pensiero lavora

intorno al cervello ma non lo adopera direttamente. Sarebbe un assurdo voler affermare che il cervello pensa. Una volta, circa 35 anni fa, andavo per la strada con un giovane studente che si trovava allora sulla via migliore per diventare un pretto materialista. Egli diceva che, quando pensava, nel suo cervello vibravano gli atomi... e descriveva il processo, aggiungendo ch'era assurdo supporre un'anima come fonte del pensiero, poichè quel che pensa è il cervello. Io gli risposi: « Ma allora, dimmi un po', perchè sei così bugiardo? Se fosse come dici, non potresti dire: *io penso*, ma dovresti dire: *il mio cervello pensa, il mio cervello vede il sole*, ecc. ». Dunque, non è il cervello quel che pensa. E se non si è monisti o materialisti, nel senso moderno della parola, è anche facile rendersene conto. L'attività pensante non ha affatto bisogno, a tutta prima, di adoperare il cervello come suo strumento. Dove il pensiero diventa puro, il cervello non è chiamato a collaborare. Lo è soltanto là dove si formano immagini del mondo sensibile. Se vi rappresentate un circolo disegnato col gesso, lo fate attraverso il cer-

vello; ma se pensate un circolo, scevro di elementi sensibili, il circolo stesso è l'elemento attivo che prima conforma il cervello. Se l'uomo possiede una chiaroveggenza visionaria, egli rimane nel suo corpo eterico e non raggiunge nemmeno il cervello fisico; perciò non può mai varcare l'abisso. Perchè appunto qui l'immagine chiaroveggente si collega con quel che sta dietro il piano fisico.

Chi sdegna di lavorare col pensiero, sviluppa facoltà che non afferrano il loro oggetto, che non penetrano veramente nel mondo spirituale. E ne nasce, come conseguenza, un disaccordo tra quel che l'uomo sviluppa continuamente nel suo corpo eterico, e quel ch'egli è come uomo; ne nasce una continua disarmonia, in quanto il cervello non si adegua alle facoltà chiaroveggenti. Il cervello di quell'uomo è grossolano, perchè egli non si è curato di affinarlo e nobilitarlo per mezzo del pensiero. È grossolano; contiene qualcosa che presenta all'uomo degli ostacoli per cui egli non può penetrare con le sue visioni fino alla vera realtà spirituale; sicchè, invece di avvicinarsi alla verità, egli se ne allontana, e così perde ogni possibilità di giu-

dicare dei fatti spirituali. Un uomo siffatto potrà forse vedere molte cose, ma non avrà mai la garanzia ch'esse corrispondano alla realtà. Un giudizio può averlo soltanto chi sia capace di distinguere tra visione e realtà. Nè può farlo chi non abbia il discernimento che si acquista unicamente col lavoro sul piano fisico. Se si disdegna il faticoso lavoro di pensiero, arduo a conquistarsi, si ondeggerà sempre nel vuoto.

Questo dobbiamo imprimerci nell'anima. Allora non potranno più accadere le cose che altrimenti sempre si ripetono, e cioè che taluni, sviluppando in sè una chiaroveggenza visionaria, erigono una barriera tra sè e il mondo reale, e poi vivono nelle loro fantasie, ch'è quanto dire non sapersi più orientare nel mondo fisico e non essere perfettamente in senno. La chiaroveggenza puramente visionaria conduce facilmente a ciò. Il senno va conquistato lavorando nel solo modo atto a svilupparlo, cioè mediante il pensiero del piano fisico.

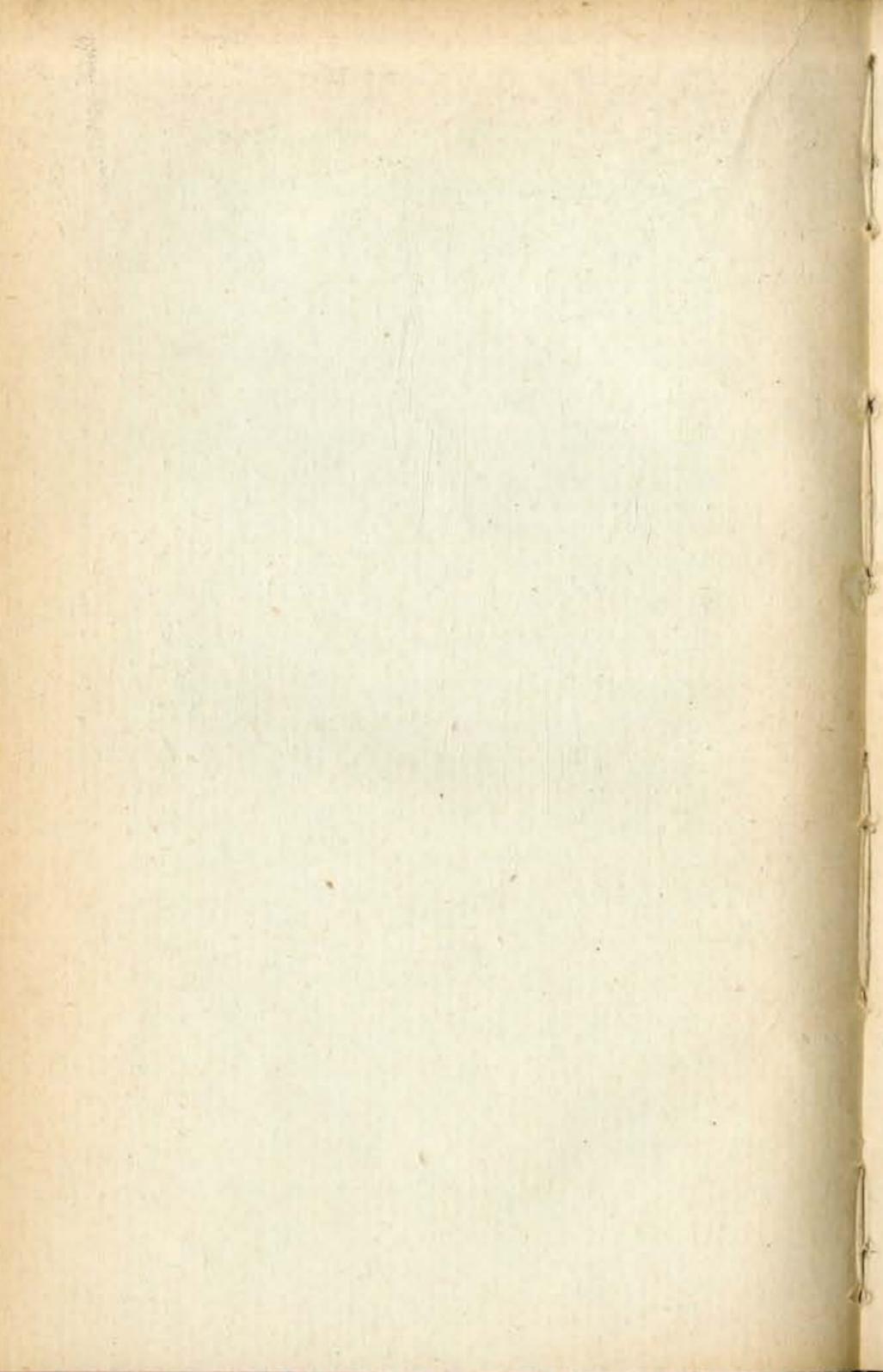
Colui che vuol credere ciecamente, accogliendo tutte le comunicazioni intorno ai mondi superiori sulla sola autorità di un

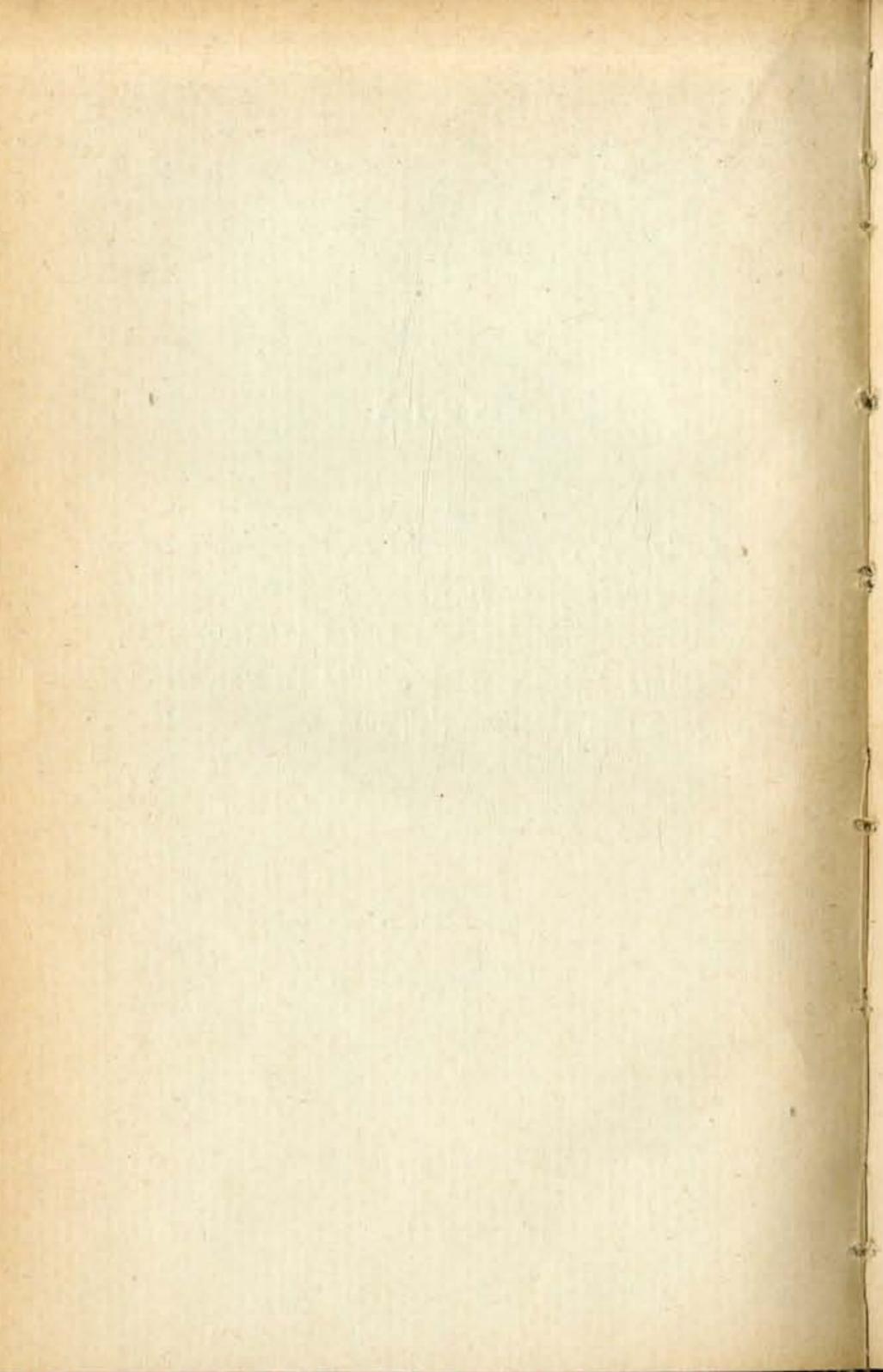
altro, sceglie una strada comoda, ma che cela in sè un pericolo. Invece di conquistarsi i fatti, di elaborarli col proprio pensiero, accetta il sapere di un altro, quel che un altro ha veduto, rinunciando al proprio lavoro di pensiero, all'esame, alla riflessione. Può accadere che un uomo, il quale si abbandoni così alla cieca fede, perda se stesso e non sappia più distinguere tra il vero e la menzogna. Nulla è più adatto a promuovere la mendacia, quanto una certa chiaroveggenza puramente visionaria, non sostenuta nè controllata dal pensiero. Anche un altro difetto può esserne favorito: un certo orgoglio, una certa superbia, che può arrivare fino alla megalomania, ed è tanto più pericoloso in quanto non lo si osserva. L'uomo si ritiene qualcosa di superiore, perchè vede questa o quella cosa che altri non vede; giura sulle sue visioni con assoluta sicurezza, non tollera obiezioni, e non si accorge quanto egli sia vicino alla megalomania. Ci sono persone che credono le cose più folli, quando le ritengono comunicate dal piano astrale; cose che non si sognerebbero di credere, se gliele dicesse un uomo sul piano fisico,

ma che « bevono », con credulità da schiavi, quando siano comunicate dal piano astrale. Chi scarti questa credulità, non potrà più essere preda di ogni inganno e ciarlataneria; invece ne cadrà vittima chi non sviluppi in sè la tendenza ad esaminare ogni cosa, e non voglia formarsi, con sforzo proprio, una convinzione. *Non si devono prendere le cose alla leggera*; bisogna riconoscere che formarsi una convinzione fa parte dei più sacri còmpiti umani; in tal caso non si risparmierà fatica, si lavorerà sul serio, e non ci si limiterà ad ascoltare per sete di sensazioni. Le comunicazioni dai mondi spirituali sono necessarie, e ne abbiamo ormai molte, ma bisogna anche stabilire in sè il giusto atteggiamento e le giuste rappresentazioni di fronte ad esse.

Tutto ciò non vuol essere una predica, ma è stato detto con ragioni fondate. Perciò, forse, il seguire queste considerazioni è già stato di per sè uno strenuo lavoro di pensiero. Infatti, io cerco sempre, anche nei miei metodi, di tenere quella via che devo considerare la giusta per noi. Molti vogliono prediche piene di unzione; io vi rinuncio; cerco

d'esporre le cose in modo che possano rivestirsi di vere forme di pensiero. Quando, come oggi, si espongono fatti del piano fisico, ciò richiede talvolta un lavoro mentale alquanto difficile; poichè quei fatti non sono altrettanto sensazionali e nemmeno piacevoli come le comunicazioni dei mondi superiori; sono però estremamente importanti. E ne riconoscerete tutta la portata, dicendovi: « Se ha realmente da verificarsi quel che *dovrà* verificarsi, cioè che nelle incarnazioni avvenire un numero sufficiente di uomini si ricordi dell'incarnazione attuale, occorre che ciò venga preparato sin d'ora ». Se dunque sviluppate la vostra facoltà di giudizio, diverrete candidati a ricordare l'attuale incarnazione nella prossima. Rendetevi capaci di comprendere il mondo coi vostri pensieri; perchè qualunque cosa possiate vedere chiaroveggentemente per via di visioni, non vi servirà per ricordarvi dell'incarnazione attuale. Ma l'antroposofia esiste appunto per preparare quel che ha da inserirsi di necessità nell'evoluzione; esiste per preparare un numero sufficiente di uomini ad essere capaci di guardare indietro per forza propria

all'incarnazione attuale. Il riuscire o no ad aggiungere la capacità chiaroveggente allo studio dell'antroposofia sta nel karma del singolo; per karma, molti tra voi non riusciranno forse in questa loro incarnazione a penetrare il mondo chiaroveggentemente; ma tutti coloro che si assimilano quel che, rivestito di forme di pensiero, viene esposto nella vera scienza dello spirito, ne godranno i frutti nell'incarnazione prossima; poichè appunto si saranno appropriate le basi per questo. L'uomo può, per così dire, essere un chiaroveggente senza saperlo; se studia giustamente l'antroposofia, *possiede* la chiaroveggenza, e può aspettare finchè il suo karma gli permetta anche di *vedere* le cose spirituali.

NOTA

Delle due conferenze che compongono questo volumetto, la prima fu ritoccata e pubblicata dallo stesso Steiner, mentre l'altra (Stoccarda, 13 *novembre* 1909) *è quale risulta da uno stenogramma non riveduto dall'autore.*

ALTRE OPERE DI RUDOLF STEINER

EDITE IN ITALIA

L' INIZIAZIONE. Come si consegue la conoscenza dei mondi superiori? - Gius. Laterza e Figli, Bari, 1926.

LA SCIENZA OCCULTA nelle sue linee generali. (2ª ediz.). - Idem, 1932.

IL CRISTIANESIMO QUALE FATTO MISTICO. (2ª ediz.). - Idem, 1932.

FILOSOFIA DELLA LIBERTÀ. (2ª ediz.). - Idem, 1930.

PENSIERO UMANO E PENSIERO COSMICO. - Idem, 1931.

COSCIENZA D' INIZIATO. Verità e errore nell'investigazione spirituale. - Idem, 1931.

LA GENESI. I Misteri della versione biblica della Creazione. - Idem, 1932.

VERSO I MONDI SPIRITUALI. La soglia del mondo spirituale. Una via dell'uomo alla conoscenza di se stesso: otto meditazioni. La direzione spirituale dell' uomo e dell' umanità. - Idem, 1928.

LA CONCEZIONE GOETHIANA DEL MONDO. - G. Carabba, Lanciano, 1925.

PROBLEMI SPIRITUALI. Il còmpito della scienza dello spirito e il suo edificio di Dornach. L'educazione del fanciullo dal punto di vista della scienza dello spirito. Il « Padre Nostro ». - R. Carabba, Lanciano, 1931.

I VANGELI. (4 volumi). - Idem, 1930.

SAGGI FILOSOFICI. Linee fondamentali d'una teoria della conoscenza della concezione goethiana del mondo. Verità e scienza. - Idem, 1932.

LA FILOSOFIA DI TOMMASO D'AQUINO. - Idem, 1932.

FEDERICO NIETZSCHE lottatore contro il suo tempo. - Idem, 1935.

FISIOLOGIA OCCULTA. - Calzone, Roma, 1933.

I PUNTI ESSENZIALI DELLA QUESTIONE SOCIALE rispetto alle necessità della vita nel presente e nell'avvenire. - F.lli Bocca, Torino, 1920.

LA SPIRITUALITÀ DI GOETHE nella sua manifestazione attraverso il « Faust » e la « Fiaba del serpente verde e della bella Lilia ». Tre saggi. - Idem, 1932.

PUNTI DI SVOLTA DELLA VITA SPIRITUALE. Zaratustra, Ermete, Buddha, Mosè, Elia, Cristo. - Soc. Tipogr. Modenese, 1934.

GLI ENIGMI DELLA FILOSOFIA dalle origini al sec. XIX. - Gilardi, Milano, 1935.

I MISTERI DELL'ORIENTE E DEL CRISTIANESIMO. - I. T. E. (Istituto Tipogr. Editoriale), Milano, 1936.

IL MONDO DEI SENSI E IL MONDO DELLO SPIRITO. - Idem, 1936.

CRONACA DELL'AKASHA. (Nuova ediz. riveduta). - Idem, 1936.

L'UOMO, IL DESTINO DELL'UOMO E L'EVOLUZIONE DEL MONDO. - Idem, 1937.

LA MIA VITA. - Idem, 1937.

INTRODUZIONE ALLA CONOSCENZA SOPRASENSIBILE del mondo e del destino umano . - « La Prora » (di pross. pubblicaz.).